بـول فايْـن

هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم؟

بحث في الخيال المكوِّن

ترجمة

د. جورج سليمان

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم؟

بحث في الخيال المكوِّن

هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم؟ بحث في الخيال المكوِّن

تأليف بول فايْن

ترجمة جورج سليمان

مراجعة سميرة ريشا

الطبعة الأولى: المنامة، 2016

Paul Veyne
Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?
Essai sur l'imagination constituante



هيئة البحرين
Bahrain Authority for
للثقافة و الآثار
Culture & Antiquities



المنامة، مملكة البحرين، ص.ب.: 2199
هاتف: 298777 17 973+ ـ فاكس: 293873 17 973+
e-mail: info@culture.gov.bh - www.culture.gov.bh

توزيع: منتدى المعارف
بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص. ب.: 113-7494 حمرا ـ بيروت 2030 1103 لبنان
e-mail: info@almaarefforum.com.lb

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: 287/ د.ع./ 2016

رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99958-4-052-5

بـول فـايْـن

هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم؟

بحث في الخيال المكوِّن

ترجمة

د. جورج سليمان

مراجعة

سميرة ريشا

مكتبة 381

هيئة البحرين للثقافة والآثار

الحسّ المشترك: من التناقض القول: «الحقيقة هي أنه لا وجود للحقيقـة».

ميشال فوكو (Michel Foucault): من المؤكَّد أن نصيب الكلام من الحقّ والباطل لا يكون كيفيًّا ولا قابلًا للتعديل، إذا ما تموضعنا على مستوى جملة معيّنة ضمن خطاب معيّن. لكننا، إذا تموضعنا على مستوًى آخر، أي إذا ابتغينا معرفة ما كانت عليه، بل ما تكون عليه دائمًا، تلك الإرادة الباحثة عن الحقيقة والتي عبَرت عصورًا كثيرة من تاريخنا،...» (**نظام الخطاب**).

دومينيك جانيكو (Dominique Janicaud): لهذه الـ«إذا» أهمّية بالغة، تكمن في إتاحتها اختيار سُلّمٍ قياسيٍّ آخر. ذلك أن فوكو لا يستسلم إلى انفعال عاطفي منافٍ للعقلانية، بل يرمي إلى توسيع أفق النظرة. لا يسعنا، للأسف، أن ننكرَ أن المطالبات بالصّوابيّة الكونيّة، تلك العزيزة على قلب هبرماس (Habermas)، لم تتحكّم يومًا بمجرى التاريخ» (**الفلسفة مجددًا**).

إلى إستيل بلان

... كل وحدة واقعيّة وحقيقيّة هي مرض في أفكارنا.

بيسُّوا (Pessao)

المحتويات

كيف يُمكن للمرء أن يؤمن إيمانًا جزئيًّا أو أن يعتقد بأمور متناقضة؟ فالأولاد، مثلًا، يعتقدون أن بابا نويل يجلب لهم ألعابًا من خلال المِدخنة اعتقادَهم أن الوالدين هما من يضع لهم فيها هذه الألعاب، فهل يعتقدون حقًّا بوجود بابا نويل؟ أجل. وإن إيمان الدوزْزيين (Dorzé) لا يقلُّ قوة وصدقًا عن هذا الاعتقاد؛ ففي نظر هؤلاء الإثيوبيين ـ يُخبرنا دان سبِربر (Dan Sperber) ـ أن «الفهد حيوانٌ مسيحي، يتقيّد بأصوام الكنيسة القبطيّة، وهي وصيةٌ من الإلزام، في إثيوبيا، بحيث تُعتبر رائز الديانة الأساس. على أن المؤمن الدوزْزي لا يقلّ حرصًا على حماية ماشيته يومَي الأربعاء والجمعة، المكرَّسين للصوم، عنه في سائر أيام الأسبوع، ما يشير إلى اعتقاد مزدوج لديه بأن الفهود تصوم، وفي الوقت ذاته، تأكل كلَّ يوم. أما أن تكون الفهود خطِرة كلَّ الأيام فهذا ما يعرفه بالاختبار، وأما أن تكونَ مسيحيّةً فذلك ما يضْمنُه له التقليد».

كنت، من باب التمثّل على اعتقاد الإغريق بأساطيرهم، قد اعتزمت أن أدرس تعدّد أشكال الاعتقاد، من اعتقاد مبنيٍّ على السماع

وآخرَ مبنيٍّ على الاختبار... إلخ، لكن هذه الدراسة ما عتّمت أن قذفت بي، على مرحلتين، إلى ما هو أبعد من ذلك بعض الشيء.

كان لا بدّ من الإقرار بضرورة الكلام على حقائقَ بدلًا من الكلام على معتقدات، وبأن الحقائق المذكورة كانت هي نفسها تخيّلات؛ فنحن لا نكوِّن فكرة مغلوطة عن الأشياء، بل إن حقيقة الأشياء هي التي يجري تكوينها على نحوٍ غريب عبر العصور، [فلا يصحُّ القول] إن الحقيقة هي الاختبار الواقعيّ الأكثر بساطةً، وإنما الأكثر تاريخيّة. قديمًا كان الشعراء والمؤرّخون ينسجون حول السُّلالات الملكيّة رواياتٍ خيالية تسمّي كل حاكم باسمه وترسم شجرة نسَبه. هؤلاء لم يكونوا مزوِّرين ولا من أصحاب النوايا السيّئة، لكنّهم كانوا يعتمدون النهج المتعارف عليه آنذاك لبلوغ الحقائق. فإذا تتبّعنا هذه الفكرة حتى النهاية تحقّقنا أننا، على غرارهم، نعتبر حقيقيًّا ما نسمّيه أوهامًا تخيّلية ساعةَ نطوي الكتاب، وأن عوالم **الإلياذة** و**أليس في بلاد الغرائب**، هي عوالم حقيقية بما لا يقلُّ عن شخص فوستيل دو كولانج (Fustel de Coulanges) نفسه ولا يزيد. لذا كنّا ننظر إلى مُجمل نتاج الماضي على أنه أحلامُ يقظةٍ، جديرةٌ بالاهتمام طبعًا، ولا نعتبر حقيقيًّا ـ بصفة مؤقتة جدًّا ـ سوى «آخر ما توصّل إليه العلم». تلك هي الثقافة.

لا أقصد بذلك، قطعًا، أن الخيال يُنبئ بالحقائق المستقبليّة، ما يفرض أن يكون له تأثير ونفوذ، وإنما أقصد أن الحقائق هي أصلًا

تخيّلات، وأن السلطان كان دوْمًا للخيال. أجل للخيال، وليس للواقع والعقل، ولا لعمل السلبيّ الوئيد.

من البيّن أن الخيال الذي نحن في صدده ليس تلك الملَكة المعروفة نفسيًّا وتاريخيًّا بهذا الاسم؛ فهو لا يوسع حُلُميًّا ولا نبويًّا أبعاد القمقم الذي نتقوقع فيه، وإنما يُعلي جوانبه، بالعكس، ولا وجودَ لشيء خارج هذا القمقم، ولا حتى للحقائق المستقبليّة. من هنا، لا يصحُّ أن نبنيَ على هذه الحقائق. داخل القماقم المذكورة تتقولب الديانات والآداب، مثلما تتقولب السياسات والعلوم والتصرّفات. هذا الخيال هو ملكة، ولكن، بالمعنى الكانطي للكلمة؛ أي إنه ترنسندنتالي (transcendantale)، يكوِّن عالمنا بدلًا من أن يشكّل خميرته أو شيطانه. شيءٌ واحد كفيل بأن يجعل نفس كل كانطي مسؤول تجيش بالازدراء حتى الإغماء، ألا وهو صفة هذا الترنسندنتالي التاريخيّة؛ فالثقافات تتعاقب ولا تتشابه، والبشر لا يهتدون إلى الحقيقة وإنما يصنعونها صنعَهم تاريخهم، والحقيقةُ تُبادلهم بالمثل.

ختامًا، أتوجّه بالشكر الودود إلى كلٍّ من ميشال فوكو، الذي تداولت معه بشأن هذا الكتاب، وإلى زميليَّ في رابطة الدراسات الإغريقيّة، جاك بومبير (Jacques Bompaire) وجان بوسكيه (Jean Bousquet)، وأخيرًا، إلى فرانسوا فال (François Wahl) لما تفضّل به من اقتراحات وانتقادات.

هل كان الإغريق يعتقدون بميثولوجيتهم؟ تصعب الإجابة عن هذا السؤال، لأن «الاعتقاد» يعني أمورًا كثيرة... فالإغريق لم يكونوا جميعهم يعتقدون أن مينوس (Minos) استمر قاضيًا في الجحيم[1]، ولا أن تيزيوس (Thésée) قد صارع المينوثور[2]، كما لم يكن يخفى عليهم أن الشعراء «يكذبون». غير أن طريقتهم في عدم الاعتقاد بهذه الأمور لا تورث قلقًا، لأن تيزيوس يبقى، في نظرهم، موجودًا، وجُلُّ ما يقتضي عملُه هو «تطهير الأسطورة بالعقل»[3] واختزال حياة رفيق هيراكليس إلى نواتها التاريخيّة. أمّا بالنسبة إلى مينوس، فقد

---

(1) يواصل الأموات تحت الأرض العيش كما لو كانوا على قيد الحياة؛ فقد استمرّ مينوس يُقاضي الأموات في الجحيم، كما لم يتوقف أوريون (Orion) عن الصيد في العالم السفلي، (M. Nilson, *Geschichte der griech. Religion*, 2e éd., Munich, Beck, 1955, vol. I, p. 677).

لا يصحّ أن نجاري راسين (Racine) في قوله إن الآلهة جعلت من مينوس قاضيًا للأموات. حول أكاذيب الشعراء المتعمّدة، راجع: Plutarque, *Quomodo adulescens pœtas*, II, p. 16 F - 17 F.

(2) Plutarque, *Vie de Thésée*, 15, 2-16, 2. Cf. Den Bœr, «Theseus, the Growth of a myth in History», dans *Greece and Rome*, XVI, 1969, p. 1-13.

(3) Plutarque, *Vie de thésée*, I, 5 : «le *mythôdes* épuré par le *logos*»; إن إنشاء التعارض بين اللوغس والأسطورة عائد إلى أفلاطون: Platon, *Gorgias*, 523 A.

خلص ثوسيديدس (Thucydide)، في ختام مجهود فكري غرائبيّ، إلى استخراج النواة عينها بشأنه، قائلًا: «من بين جميع مَن عرفناهم بالسماع، كان مينوس أقدمَ من امتلك أسطولًا بحريًّا»[4]؛ بذلك لا يعود والد فيدر (Phèdre) وزوج باسيفيه (Pasiphaé) أكثر من ملك يبسط سلطانه على البحر.

لم يكن تطهير الأسطوري باللوغس (logos) مجرّد حلقة من حلقات الصراع المضني الذي قد يكون في أساس مجد العبقرية الإغريقية، بين الوهم الخرافي والعقل، وهو صراعٌ استمرّ قائمًا منذ فجر التاريخ وصولًا إلى فولتير (Voltaire) ورينان (Renan). إن العلاقة بين الأسطورة واللوغس ليست، على الرغم من نستله (Nestle)، علاقةَ تعارض كتلك التي بين الباطل والحقيقي[5]، وقد شكّلت الأسطورة موضوع تأملات رصينة[6]، لذا لم يتحرّر

---

(4) Thucydide, I, 4, 1; «connaître par ouï-dire», c'est connaître par le mythe; قارن مثلًا مع .Pausanias, VIII, 10, 2

هذه الفكرة هي نفسها التي كوّنها هيرودوت Hérodote, III, 122 عن مينوس.

راجع: .Aristote, *Politique,* 1271 B 38

(5) W. Nestle, *Vom mythos zum Logos*, Stuttgart, Metzler, 1940.

ثمة كتاب مهمٌّ آخر يتناول المسائل المختلفة التي ندرسها في هذا المجال، هو كتاب جون فورسديك: John Forsdyke, *Greece before Homer: Ancient Chronology and Mythology*, New York, 1957.

(6) A. Rostagni, *Pœti alessandrini*, nouvelle éd., Rome, Bretschneider, 1972, p. 148 et 264.

يشهد على ذلك شرح الأساطير التاريخي أو الطبيعي الذي اتبعه ثوسيديدس أو إيفور (Ephore)، والتفسير المجازي الذي قدّمه الرواقيون والبلاغيّون، والاعتقاد ببشريّة الآلهة وأسلَبة (stylisation) الأساطير الروائية لدى الشعراء الهلينيين.

الإغريق من سطوتها، حتى بعد انقضاء ستة قرون على حركة السفسطائيين التي يُقال إنها كانت [للإغريق] بمثابة عصر الأنوار (Aufklärung) [للفرنسيين]. إن تطهير الأسطورة باللوغس ليس انتصارًا للعقل، بل برنامجٌ موغِلٌ في القِدم، مدهشٌ بعبثيّته: لماذا قضى الإغريق على أنفسهم بالتعاسة من أجل لا شيء، حين اعتزموا فصلَ الحنطة عن الزؤان، بدلًا من أن يطرحوا في التخريف، دفعةً واحدة، كلًا من تيزيوس والمينوثور ووجود المدعوٍّ مينوس، مع كل ما ينسبه التقليد إلى هذا الأخير الخرافي من أمور خارجة عن المعقول؟ إذا علمنا أن هذا الموقف من الأسطورة دام ما لا يقلُّ عن ألفَي عام أدركنا مدى أهميّة هذه المسألة. ثمة كتاب تاريخيٌّ لبوسّويه (Bossuet) يجري فيه تدعيم حقائق الديانة المسيحيّة بوقائع من الماضي، وبالعكس. عنوان هذا الكتاب: **حديث عن تاريخ العالم** (*Discours sur l'histoire universelle*)، وفيه يأخذ الكاتب على عاتقه مهمة استعادة التسلسل الكرونولوجي للأحداث الأسطوريّة بالتوافق مع تسلسل أحداث الكتاب المقدّس منذ خلق العالم، بحيث يتسنّى له تحديد تاريخ «المعارك الشهيرة التي خاضها هيراكليس (Hercule) ابن أمفيتريون[7] (Amphitryon)»، وموت «ساربيدون (Sarpédon)، ابن جوبيتير (Jupiter)»، «بعد أبيملك (Abimélech) بوقت قصير». فما الذي كان يجول في خاطر

---

(7) هذا ما أورده ج. كوتون (G. Couton) في دراسة مهمّة له تتناول: «Les *Pensées* de Pascal contre la thèse des Trois Imposteurs», dans *XVII*ᵉ *siècle*, 1980, p. 183.

أسقف مدينة مو (Meaux) يومَ كتب هذه الكلمات؟ بل ما الذي يدور في أذهاننا نحن اليوم حين نعتقد بأمور متناقضة، شأن ما نفعل دائمًا في مجال السياسة أو التحليل النفساني؟

إن موقف بوسّويه هذا هو أشبه بموقف فولكلوريينا من كنز القصص الأسطوري، بل بموقف فرويد من هذيان الرئيس شربر (Schreber): ما عسانا نفعل بهذا الكمّ الهائل من التُّرّهات؟ أيَعقل ألّا يكون لذلك كلّه معنًى أو مبرّر أو وظيفة أو، على الأقلّ، بنية معيّنة؟ إن السؤال الهادف إلى معرفة ما إذا كان للقصص الأسطوري مضمون أصيل لا يعبَّر عنه أبدًا بصيغ وضعيّة؛ فإذا أردنا أن نتحقّق من وجود مينوس، وجب أن ننظر، أوّلًا، في ما إذا كانت الأساطير حكايات لا طائل منها أو تاريخًا داخَلَه التحريف. إن أي نقد وضعي لا يسعه استنفاد مضامين التخريف والفوطبيعي (surnaturel)[8]، فكيف يمكن الكفّ عن الاعتقاد بالروايات الأسطورية؟ وكيف بطُلَ الاعتقاد بكلٍّ من تيزيوس مؤسّس الديمقراطية في أثينا، ورومولوس (Romulus)، مؤسِّس مدينة روما، وأيضًا، بواقعيّة قرون التاريخ الروماني الأولى؟ بل كيف بطُل الاعتقاد بالأصول الطروادية للملكيّة الفرنجية.

(8) تقريبًا كما كان يقول رينان، يكفي أن نقبل الفوْطبيعي كي يستحيل علينا البرهنة على عدم وجود المعجزة. يكفي أن تكون لنا مصلحة في الاعتقاد بأن محرقة أوشفتز (Auschwitz) لم تحصل يومًا حتّى تصبح الدلائل على أوشفيتز كلُّها مستحيلة التصديق. ثم إن أحدًا لم يثبت أن لم يكن لجوبيتر أيّ وجود. راجع أمثلة الحاشيتين 11 و27.

أما بالنسبة إلى الأزمنة الحديثة، فقد اكتسبت نظرتنا مزيدًا من الوضوح، بفضل كتاب قيِّم لجورج هيوبرت (George Huppert) عن إيتيان باسكييه[9] (Estienne Pasquier). إن التاريخ، كما نتصوّره، لم ينشأ يوم ابتُكِر النقد ـ لأن هذا الأخير كان ولا يزال قائمًا منذ القِدم ـ بل يومَ توحّدت مهنة الناقد ومهنة المؤرّخ: «إن مزاولة البحث التاريخي على مدى قرون لم تؤثر كثيرًا في طريقة كتابة التاريخ، بحكم بقاء هذين النشاطين متباعدَين، حتى في تفكير الشخص الواحد، أحيانًا»، فهل حصل مثل ذلك في العصور القديمة وهل عرف الفكر التاريخي طريقًا ملكيًّا وحيدًا وثابتًا، في كل عصر؟ سنتّخذ من فكرة أ. د. مومليانو[10] (A. D. Momigliano) الآتية سلكًا يقودنا إلى اليقين المنشود: «إن المنهجيّة المعتَمَدة في البحث التاريخي حديثًا ترتكز، في مجملها، على التمييز بين مصادر أصلية وأخرى ثانوية». أشكّ في أن تكون فكرة هذا العالِم العظيم صائبة، لا بل إني أراها غير مقنِعة، إلّا أن فضلها يكمن في إثارتها، وإن على سبيل التعارض. وهذه مسألة منهجيّة، تبدو مؤيِّدة لها في الظاهر. فلنفكّر في بوفور (Beaufort) أو نيبور (Niebuhr) اللذين كان

---

(9) G. Huppert, *L'idée de l'histoire parfaite*, Paris, Flamarion, 1973, p. 7.

(10) أورد هيوبرت هذا الشاهد في p. 7, n. 1. لقد بات من السهل العثور على الأبحاث المختلفة التي يعالج فيها أ. د. مومليانو مسائل التاريخ هذه ومنهجيّة عمل المؤرّخ، في مجموعتيه: *Studies in Historiography*, Londres, Weidenfeld et Nicholson, 1966 و *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Blackwell, 1977.

تشكيكهما في القرون الأولى لتاريخ روما مبنيًّا على غياب المصادر والمستندات المعاصرة لتلك الأزمنة الغابرة أو، على الأقل، منسوبًا إلى الغياب المذكور[11].

لم يكن تاريخ العلوم تاريخ اكتشاف تدريجي للحقائق الصحيحة والنهج السليم، وقد كان للإغريق طريقتهم ـ التي لا تشبه طريقتنا إلّا في الظاهر ـ للاعتقاد بميثولوجيتهم أو التشكيك فيها، مثلما كانت لهم طريقتهم التي تختلف عن طريقتنا نحن، أيضًا، في كتابة التاريخ. هذه الطريقة ترتكز على مسلَّمة مضمرة، هي التمييز بين مصادر أصلية وأخرى ثانوية، تمييزًا لم يتمّ اطِّراحه لآفةٍ منهجيّة، وإنما لكونه لا يمسُّ جوهر القضية. وخير مثال على ذلك هو بوسانياس الذي سنكثر من التمثّل به، أسوةً بآخرين.

لم يكن بوسانياس هذا مفكِّرًا يُستهان به، على الإطلاق، ولم يُنصفه من قال إن كتابه وصف لبلاد الإغريق (*Description de l'Hellade*)

---

(11) إذا أردنا أن نرى إلى أي مدًى لم يكن يُعوَّل على مفاهيم مثل «الصرامة» و«المنهجيّة» و«نقد المصادر» في هذه المجالات، حسبنا أن نورد هذه الأسطر التي قصد ف. لوكلير(V. Leclerc)، في عام 1838، أيضًا، أن يدحض من خلالها نيبور: «إن إبطال تاريخ عصر بحجة اختلاطه بالأساطير يعني إبطال تاريخ كل العصور. إنّنا ننظر بعين الريبة إلى قرون روما الأولى بسبب ذئبة رومولوس، ودِروع نوما (Numa)، وظهور كاستور (Castor) وبلّوكس (Pollux). ألا فامحوا، إذًا، تاريخ قيصر كلّه من التاريخ الروماني بسبب النجم الذي ظهر ساعة موته، وكذلك تاريخ أوغسطس قيصر بسبب إعلانه ابنًا لأبولون المتنكّر في صورة أفعوان». (*Des journeaux chez les Romains*, Paris, 1838, p. 166). من هنا نرى أن شكوكيّة بوفور ونيبور لم تكن مبنيّة على التمييز بين المصادر الأوليـة والمصادر الثانويّة، وإنما على النقد الكتابي الـذي قـام به مفكّرو القرن الثامن عشر.

هو بمثابة دليل لبلاد اليونان القديمة. لقد كان بوسانياس بمنزلة فقيه لغوي أو عالم آثار ألماني من العصر الذهبي، قادته رغبته في وصف الآثار الإغريقية ورواية تاريخ الأصقاع المختلفة في بلاد اليونان، إلى التنقيب في المكتبات والقيام بالعديد من الأسفار، فتثقّف بالعلوم النظرية وشاهد كل شيء بأمّ العين[12]. ولم يكن يُداني نشاطه في جمع الروايات الأسطورية المحلِّية، كما وردت على ألسنة الرواة، إلّا منقِّب ريفيٌّ من بلادنا في عهد نابوليون الثالث. تلفتنا في كتاب بوسانياس دقَّة الإشارات وغزارة المعلومات، كما تلفتنا صوابيّة النظرة التي شحَذَها التأمل الطويل في المنحوتات والاستدلال على تواريخها، ولا سيّما أن بوسانياس تعلَّم طريقة تحديد التواريخ هذه استنادًا إلى معايير أسلوبيّة. أخيرًا، لقد كان بوسانياس مسكونًا بهاجس الأسطورة التي صارع لغزها طويلًا، كما سنرى لاحقًا.

(12) قديمًا كانوا يتساءلون عمّا إذا كانت أسفار بوسانياس تكاد لا تتعدّى الكتب. لكننا نؤكّد أن في هذا التشكيك تجنيًا، لأن بوسانياس عمل أكثر ما عمل على الأرض. انظر صفحة أرنست ماير (Ernst Meyer) المفعمة بالحيويّة في ترجمته الموجزة لبوسانياس: *Pausanias, Beschreibung Griechenlands*, 2e éd., Munich et Zurich, Artemis Verlag, 1967, introduction, p.42.

حول بوسانياس، انظر في نهاية المطاف K. E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie*, Weisbaden, Steiner, 1980, vol. II, p. 176 - 180.

عندما كانت الحقيقة التاريخيّة تقليدًا وفولغاتا

نادرًا ما يتيح لنا المؤرّخ القديم معرفة ما إذا كان يميّز بين مصادر أوَّلية (sources primaires) وأخرى ثانوية (sources secondaires)، ولهذه الظاهرة مبرّر وجيه. إن المؤرّخ القديم لا يذكر مصادره، وإن فَعَل فنادرًا، وعلى غير انتظام، لأسباب تختلف كلّيًا عن تلك التي تجبرنا نحن على ذكرها. حسبنا أن نتتبّع سيْر النتائج سعيًا إلى استطلاع ثنايا هذا الصمت كي يلتئم النسيج ويتبيّن لنا أنْ لم يكن من مشترَكٍ بين التاريخ الفعلي وذاك الذي نعرفه غيرُ الاسم. وما أردت بقولي هذا أن التاريخَ كان غير مكتَمِل ويلزمه أن يقطع أشواطًا في طريق التقدّم كي يصبح عِلمًا (Science) نظير ما قُدّر له أن يكون، على الدوام؛ فقد كان في نوعه، ومن حيث كونه وسيلة إثبات، شديد الشبه بصحافتنا التي يضاهيها اكتمالًا، وإنما عنيتُ أن ذلك «القسم الخفيّ من جبل الجليد» أو بالأحرى مما كان عليه التاريخ بالأمس، هو من الضخامة بحيث... لم يعد هو نفسُه جبلَ الجليد الذي عرفناه.

إذا كان المؤرّخ القديم «لا يُثبت حواشيَ في ذيل الصفحة»، فلأنه يريد أن يحظى بالتصديق بمعزلٍ عن أيّ دليل، سواءٌ أكان يقوم بأبحاث أصليّة أم ينقل عن آخرين، إلّا إذا كان يريد أن يُباهيَ باكتشافه مؤلَّفًا مغمورًا أو يُظهرَ إلى النور نصًّا نادرًا وقيِّمًا،

يشكّل في نظره هو وحده شيئًا أقربَ إلى الأثر التذكاري منه إلى المصدر[13]. من هنا كان بوسانياس غالبًا ما يكتفي بالقول:

(13) إن صيغًا نظير «يقول أهل البلاد إنّ...» أو «يروي الطِّيبيون...» كفيلة بأن تغطّي تمامًا ما نسميه نحن مصدرًا مكتوبًا، لدى بوسانياس. غير أن هذا المستند الخطّيّ لا يشكّل مصدرًا، في نظر بوسانياس الذي كان مصدره التقليد، نعني الشفهي بالطبع، وما المستند الخطّي إلّا نسخة لهذا الأخير. يؤكّد ذلك تصريح بوسانياس في **أبحاثه الأركاديّة** (*Recherches arcadiennes*) (VIII, 10, 2): «علمت هذا، كما علمه أسلافي كلّهم، بالسماع (*akoè*)». بالسماع، أيضًا، تمّ الاطلاع على قصّة تيريزياس (Tirésias) (IX, 33, 2)، ما يؤكد أن بوسانياس وأسلافه (الذين يمكن اعتبارهم مصادر لبوسانياس) لم يشاهدوا الشيء عيانًا (راجع: IX, 39, 14)، وإنما اقتصروا على تدوين ما يورده التقليد الشفهي. يميّز بوسانياس، كما نرى، خير تمييز ما بين مصدر أوّلي (السماع) ومصادر ثانويّة. أما أسلافه فنعرفهم: لقد ذكر في مستهلّ **أبحاثه الأركاديّة** مرةً من باب العَرَض، شاعرًا ملحميًّا، هو آسيوس (Asios) الذي قرأ له كثيرًا وغالبًا ما استشهد به في مواضع أخرى (VIII, 1, 4: «هذه أبيات شعرية لآسيوس حول هذا الموضوع». وكان قد أورد قبل سبعة أسطر: «يقول الأركاديّون إن...»)، حتى ليصحَّ القول إن آسيوس يعيد إنتاج التقاليد الأركاديّة. أما المصدر الحقيقي الوحيد، بالنسبة إلى بوسانياس، فهو شهادة المعاصرين الذين شاهدوا الحدث. وعليه يكون إهمال المعاصرين نقل ما يرونه كتابةً خسارة لا تعوّض (I, 6, 1). راجع كذلك: فلافيوس يوسيفوس (Flavius Josèphe)، **حرب اليهود**، (*Guerre des Juifs*, I, préface, 5, 15). لا يَني المؤرّخون يستعيدون هذا المصدر، الشفهي أو المكتوب، بهدف إثبات الرواية الصحيحة للحدث. وقد كان الأمر لديهم من البداهة بحيث لم يكونوا يأبهون لذكر المصدر إلّا إذا اختلفوا فيه (لا يذكر بوسانياس I, 9, 8 إيرونيموس دو كارديا (Hiéronyme de Cardia) إلّا ساعة يفترق عنه في تفصيل ثانوي). وحده الغلط شخصي أما الحقيقة فمغفلة. كان تطبيق هذا المبدأ مبالغًا فيه في بعض المجتمعات. راجع ما كتبه رينان حول تأليف أسفار موسى الخمسة (*Œuvres complètes*, vol.VI, p. 520): «كانت صدقية الكتب مجهولة تمامًا في العصر القديم، ولشدّة ما يحرص الكاتب على أن تأتي نسخته كاملة كان يُدخل عليها كل أنواع الإضافات الضروريّة من أجل تأمين رواجها. كذلك لم يكن النص يُنسخ ثانيةً، وإنما كانت تُعاد صياغته وتدمج به مستندات أخرى. كان تأليف الكتاب يجري بموضوعيّة مطلقة، ولم يكن يُثبَت له عنوان ولا يُشار إلى اسم لمؤلّفه، كما كان يخضع للتحسين باستمرار ويتلقى إضافات لا تنتهي». لا تزال تصدر في الهند، حتى أيامنا هذه، طبعات شعبية لـ **الأوبانيشادا** تعود إلى ألف عام أو حتى إلى ألفين، ولكن مستكمَلةً على نحو بسيط، توخّيًا للصحة، بحيث نجد فيها، مثلًا، إشارة إلى اكتشاف الكهرباء. لا، ليس في الأمر خطأ، فنحن لا نرتكب تشويهًا عندما نستكمل كتابًا حقيقيًّا كدليل الهاتف السنوي أو نصحّحه. بتعبير آخر، ما كان مطروحًا هنا هو معرفة المؤلّف لا الحقيقة. راجع كذلك: H. Peter, *Wahrheit und Kunst : Geschichtschreigung und Plagiat im klass. Altertum*, 1911, réimp. 1965, Hildesheim, G.Olms, p. 436. حول المعرفة التاريخيّة بالسماع، راجع الآن: F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1981, p. 272 sq.

«علمت أنَّ...» أو «نقلًا عن مُخبرِيَّ...»، علمًا بأن هؤلاء المخبِرين، أو الشُّراح، كانوا عبارة عن مصادر مكتوبة أو معلومات شفهية تلقَّفها من بعض الكهنة أو المنقّبين المحلِّيين، الذين كان يصادفهم في أسفاره[14]. هذا الصمت الذي يلفُّ المصادر ما فتئ يثير الاستغراب... وقد أدّى إلى إطلاق حركة البحث عن المصادر (Quellenforschung).

لنعد إلى إيتيان باسكييه في كتابه أبحاث في فرنسا (*Recherches de la France*) الصادر في عام 1560، وتحديدًا إلى ما أورده ج. هيوبرت[15] من أن باسكييه كان، قبل نشره الكتاب المذكور، قد جال بمخطوطته على أصدقائه، الذين أخذوا عليه أكثرَ ما أخذوا، غزارة الإحالات إلى ما أورده من مصادر، لافتين نظره إلى أن الاسكولاستيّة تُرخي ظلالها على هذا النهج إلى حدٍّ بعيد، وقلَّما يتّفق مع مصنَّف تاريخي: أكان من الضروري أن يؤيِّد كلَّ مرّة «قولَه بأحد المؤلفين القدامى»؟ إن كان يقصد بذلك إكساب روايته مرجعيةً وصدقية، فالزمن وحده كفيل بتحقيق مبتغاه، وقد أثبتت مؤلّفات الأقدمين أهميتها المرجعية، على مرّ العصور، مع أنها لم تكن يومًا تزخر بالشواهد، فما على باسكييه، والحالة هذه، إلّا أن يترك الزمن وحده يثبت صدقية كتابه!

---

(14) لم يكن المخبرون («الشُّراح») الذين يذكرهم بوسانياس عشرين مرّة أدلة سياحيّين لهذا المؤلّف الذي يعني بلفظة «شُراح»، أيضًا، مصادره المكتوبة (Ernst Meyer, p. 37, citant I, 42, 4). حول هؤلاء الشُّراح، راجع كذلك:
W. Kroll, *Studien zum verständnis des römischen Literatur*, Stuttgart, Metzler, 1924, p. 313.
راجع الحاشية 159.

(15) Huppert, p. 36.

هذه الأسطر المُدهشة تُظهر عمق الهوّة الفاصلة بين مفهومنا للتاريخ اليوم ومفهومٍ آخرَ له أجمع عليه مؤرّخو التاريخ القديم، بمن فيهم معاصرو باسكييه. لقد كانت الحقيقة التاريخيّة، بحسب هذا المفهوم، عبارة عن فولغاتا يُكرِّسها توافق المفكّرين عبر العصور؛ توافقٌ يؤكّد الحقيقة كما يؤكّد شهرةَ الكتّاب المعتبرين كلاسيكيين وفي تصوّري، أيضًا، تقليدَ الكنيسة. لقد كان حريًّا بباسكييه أن ينتظر ريثما يتمّ الاعتراف به هو نفسه نصًّا أصيلًا، بدلًا من أن يستعين بالإحالات لإثبات الحقيقة. لكن باسكييه، بإيراده الحواشي في ذيل الصفحة وإبرازه الأدلّة على غرار القانونيين، كان يسعى، دونما تحفُّظ، إلى انتزاع إجماع الأجيال القادمة على كتابه. في ظلّ هذا المفهوم للحقيقة التاريخية، لا يمكن الادّعاء أن التمييز بين مصادر أوّلية وأخرى ثانوية كان مُهملًا أو مُغفَلًا أو لم يتمّ اكتشافه، وإنما بكلّ بساطة، كان عديم الجدوى. ولو وُجد من يلفت المؤرّخين القدامى إلى نسيانهم المزعوم لأجابوه أن لا حاجة بهم إلى مثل هذا التمييز. ولست أريد بقوليَ هذا أن أنفيَ عن موقفهم صفة الخطأ، ولكن جُلّ ما أعنيه أن مفهوم الحقيقة لديهم كان يختلف عن مفهومنا، وهذا النقص لا يمكنه أن يشكّل تفسيرًا.

إذا أردنا أن نفهم هذا التصوّر للتاريخ في شكل تقليد أو فولغاتا، يمكننا أن نقارنه مع طريقة شبيهة به كلَّ الشَّبه، هي تلك المتّبعة في نشر أعمال الأقدمين بل كِتاب **الأفكار** (*Pensées*) لباسكال أيضًا، منذ ما لا يتجاوز القرن ونصف القرن. ما كان يجري طبعه هو النص في

حالته الأولى، أي الفولغاتا، وقد كانت مخطوطة باسكال مُتاحة لكل ناشر، لكن أحدًا لم يكن يقصد مكتبة الملك للاطّلاع عليها، وإنما كان يُعاد طبع النص التقليدي. أما ناشرو النصوص اللاتينيّة واليونانيّة فكانوا يلجؤون إلى المخطوطات، من دون أن يعمدوا إلى إنشاء ترتيب تسلسلي لهذه النسخات أو أن يحاولوا بناء النصّ على أسس نقديّة بالكامل. لقد كانوا يضربون صفحًا عن الماضي، فيختارون «مخطوطةً جيّدة» ويرسلونها إلى المِطبعي، ثم يكتفون بتحسين النص التقليدي، في ما خص بعض التفاصيل، مستعينين بنسخة أخرى قُيِّض لهم اكتشافها أو الاطّلاع عليها. باختصار، لم يكونوا يُعيدون صياغة النص، وإنما يستكملون الفولغاتا ويحسّنونها.

كان المؤرّخون القُدامى، في روايتهم حرب البيلوبونيز أو العصور الأسطورية لتاريخ روما الموغِل في القدم، ينقل بعضُهم عن بعض، لا بسبب افتقارهم إلى المصادر والمستندات الأصليّة، حصرًا، ذلك أننا نحن الذين نشكو أكثر منهم من شحّ المستندات، نقتصر على إثباتات هؤلاء المؤرّخين، من دون أن يعني ذلك تصديقَنا إياها. جلُّ ما في الأمر أننا نرى فيها مجرّد مصادر، في حين أنهم يعتبرون الرواية المنقولة عن أسلافهم تقليدًا. وحتى لو كان في مستطاعهم إعادة صياغة التقليد لما حاولوا أن يفعلوا، بل لاكتفوا بتحسينه، فضلًا عن أنهم لم يستعملوا ما توافر لهم بشأن بعض الحِقَب من مستندات، وإذا استعملوها فذلك دون ما كنا سنفعل نحن بكثير، وبطريقة مختلفة عن طريقتنا كلّ الاختلاف.

لقد روى كـلٌّ مـن تيت ليف (Tite-Live) وديونيسيوس الهاليكارناسي (Denys d'Halicarnasse)، في منتهى الطمأنينة، أحداث القرون الأربعة الغامضة من تاريخ روما البدائي، بجمعهما كل ما سبق أن أثبته أسلافهما، من دون أن يتساءل أيٌّ منهما: «هل هذا صحيح؟»، وكـلُّ ما فعلاه هو أنهما اكتفيا بحذف التفاصيل التي بـدت لهما مغلوطة أو، بـالأحـرى، مختلَقةً ومنافيةً الواقعَ (invraisemblable). لقد كانا يفترضان أن سلفهما صادق في ما يقول. حتى عندما يكون هذا السلف سابقًا بقرون عديدة ما يرويه من أحداث، لم يكن ديونيسيوس ولا تيت ليف يطرحان بشأنه سؤالًا يبدو لنا في غاية البساطة: «ولكن، كيف تمّت له معرفة هذا الأمر؟»، فهل كانا يفترضان أن لهذا السلف نفسه أسلافًا أوّلُهم معاصرٌ للأحداثَ المذكورة؟ قطعًا لا، فقد كانا يعلمان علم اليقين أن أقدم مؤرّخي روما متأخر عن رومولوس بأربعة قرون، ومع ذلك لم يكترثا للأمر. كل ما هناك أن التقليد كان قائمًا وكان هو الحقيقة. وحتّى لو كانا يعلمان كيف تكوّن هذا التقليد الأوّل لدى مؤرّخي روما الأقدمين، ويعرفان أيَّ مصادر وأيَّ أساطير وروايات شعبية، بل أيَّ ذكريات تمازجت في مِصهَرهما، لما كانا سيعتبران هذه كلها نصوصًا أكثر أصالة، وإنما المرحلة الماقبتاريخية للتقليد المذكور، فحسب. إن مواد التقليد ليست هي التقليد، وإذا كان هذا الأخير يظهر دائمًا في صورة نص أو رواية يفرضان نفسيهما مرجعيةً، فإن التاريخ يولَد تقليدًا ولا يتكوّن انطلاقًا من مصادر، وقد رأينا كيف أن ذكرى عصر من

العصور تُطمس، بحسب بوسانياس، نهائيًا، في حال أغفل المقرَّبون من العظماء رواية أحداث حِقبتهم الزمنيّة. كذلك اعتبر فلافيوس يوسيفوس في مقدمة كتابه حرب اليهود (*Guerre des Juifs*) أن أجدر المؤرّخين بالمديح هو من يروي للأجيال القادمة أحداث عصره. ولكن، ما كان سبب تفضيل كتابة التاريخ المعاصر على كتابة تاريخ القرون المنصرمة؟ السبب هو أن لهذا الماضي مؤرّخيه في حين أن العصر الحاضر ينتظر قيام مؤرّخ يشكّل في ذاته مصدرًا تاريخيًّا لعصره ويثبّت التقليد. وقد رأينا أن المؤرّخ القديم لا يستخدم المصادر والمستندات، بل يكون هو ذاتُه المصدرَ والمستنَد، أو بالأحرى إن التاريخ لا يتكوّن انطلاقًا من مصادر، بل من إعادة صياغة ما قاله المؤرّخون، مع احتمال تصحيح ما أخبروا به واستكماله.

يحصل أحيانًا أن يشير أحد المؤرّخين القدامى إلى أن «مرجعياته» تُظهِر فروقاتٍ جليّةً حول بعض النقاط أو حتّى، أن يعلن، بسبب شدّة تباين الروايات، تخلّيه عن معرفة الحقيقة في ما خص نقطة معيّنة من دون سواها. لكن مظاهر هذه الروح النقديّة لا تشكّل جهازًا من الأدلّة والمتغيّرات ينتظم نصّه بالكامل على غرار جهاز الإحالات الذي يغطي صفحات كتبنا التاريخيّة كلّها، وإنما تنحصر في مواضع يستحيل التأكد منها أو يتطرّق إليها الشكّ، أي في تفاصيلَ مريبة. إن المؤرّخ القديم يصدّق أولًا، ولا يشك إلّا في ما يعجز عن تصديقه من تفاصيل.

يحصل كذلك أن يستشهدَ أحد المؤرّخين بمستند معيَّن بطريقة النقل الحرفيّ أو أن يصفَ موضوعًا أثريًّا، إما بهدف إضافة

تفصيل إلى التقليد وإما بهدف تأكيد الرواية والتقرّب الودّي من القارئ بالاستطراد. وقد أصاب تيت ليف الهدفين معًا، حيث إنه تساءل، في إحدى صفحات الجزء الرابع من كتابه **التاريخ الروماني** (*Histoire romaine*)، عمّا إذا كان كورنيليوس كوسوس (Cornélius Cossus) ـ الذي قتَل ملك [مدينة] فيو (Véies) الأتروري في مبارزة فردية ـ قاضيًا كما تؤكّد مرجعياته كلها، أو قنصلًا، وأثبت هذا الاحتمال الأخير، معلِّلًا ذلك بكون الكتابة المحفورة على درع الملك، تلك التي كان كوسوس قد كرّسها للهيكل بعد إحرازه الظفر، تُسمّي هذا الأخير قنصلًا. وقد كتب تيت ليف يقول في هذا الصدد: «سمعت بنفسي أحدهم يقول لأوغسطس قيصر الذي بنى، أو رمّم، الهياكل كلّها، إنه لدى دخوله إلى ذلك المعبد المدمَّر قرأ كلمة قنصل مكتوبة على درع الملك المصنوعة من الكتّان. لذا أرى في نزع شهادة الإمبراطور الشخصية عن كوسوس وشعارِ غلبته، ضربًا من التدنيس». لم يبحث تيت ليف عن مستندات، لكنه وقع صدفةً على مستند واحد، لا غير أو، بالأحرى، تلقّى شهادة الإمبراطور، بالنسبة إلى هذا الموضوع، وهذا المستند كان تُحفة أثريّة أكثر منه مصدر معرفة وذخيرة تضيف إلى مجد الملك مجدَ بطلٍ من الماضي. هكذا نرى المؤرّخين القدامى، بل المُحدثين أيضًا، غالبًا ما يستندون إلى آثار ما زالت باديةً للعيان من الماضي، لا بوصفها براهين تثبت صحة أقوالهم، بل بوصفها شواهد تستمدّ ضوءها وروعتها من التاريخ أكثر مما تنير التاريخ نفسه.

وما دام كل مـؤرّخ يشكّل مرجعية بالنسبة إلى لاحقيه، فمن الوارد جدًّا أن يتعرّض إلى نقدهم، لا لأنهم أعادوا صياغة عمله من الأساس، بل لأنهم أثبتوا عليه أخطاء قاموا بتصحيحها. بتعبير آخر، هم لا يشيّدون من أنقاض، بل يصحّحون، ومن الممكن أن ينهكوا المـؤرّخ، حيث إن بيان الأخطاء قد يكون أحد أشكال المعايَرة (échantillonnage). باختصار، إن النقد لا ينال من تأويل شامل، جامع، ولا حتى تفصيليّ، لكن صاحبه قد يسعى إلى النيل من مكانة مرموقة وتقويض مرجعية زائفة: هل تستحقُّ رواية هيرودوت أن تُعتبر مرجعًا موثوقًا أم إن هيرودوت كان مجرّد كاذب؟ لا مواقف رمادية من المرجعية والتقليد، بل حسمٌ مطلق: إما كلّ شيء وإما لا شيء.

إن المؤرّخ القديم لا يذكر مرجعيّاته لأنه يشعر أنه هو نفسه مرجعيّة بالقوّة. لقد كان في ودّنـا أن نعرف كيف أمكن لبوليب (Polybe) أن يعرف كل ما عرف. ورغبتنا هذه في المعرفة تتضاعف كلما أشرق نصّه ونص ثوسيديدس بجمال صافٍ وبَدَوا أصحّ من الصحيح بسبب تطابقهما مع عقلانية سياسيّة أو استراتيجيّة معيّنة. عندما يكون أحد النصوص فولغاتا، يسهل الخلط بين ما كتب مؤلّفه وما كان يجدر به أن يكتب كي يبقى على قدر الاستحقاق. بتعبير آخر، عندما يكون التاريخ فولغاتا يصعب التمييز بين ما حدث فعلًا وما كان يستحيل عدم حدوثه بحكم واقع الأشياء. كل حدث يتطابق مع نموذجه، لذا كانت العصور المُبهمة من تاريخ روما تعجّ بالروايات الزاخرة بالتفاصيل، تلك التي كانت، بالنسبة إلى الواقع،

نظير ما كانت عليه إصلاحات فيوليه لو دوق (Viollet-le-Duc)، بالنسبة إلى الأصالة. مثل هذا المفهوم لإعادة بناء التاريخ كان يقدّم للمُزوِّرين، كما سنرى لاحقًا، تسهيلات لم تعد تقدّمها لهم الدراسات التاريخيّة الجامعيّة.

إن يكن من الجائز تكوين افتراض حول المكان الذي أبصر فيه النورَ برنامجُ الحقيقة هذا، الذي يبدو معه التاريخ فولغاتا، فإن احترام المؤرّخين القدامى للتقليد المنتقل إليهم من أسلافهم يعود، في اعتقادنا، إلى نشأة التاريخ في بلاد اليونان، لا بطريقة المجادلة، كما هي الحال عندنا، بل بطريقة التحقيق والاستقصاء ـ وهذا هو المعنى الحقيقي للفظة تاريخ (historia) اليونانية ـ فعندما يُجري أحدهم تحقيقًا (سواء كان رحّالة أو عالمًا جغرافيًا أو دارسًا إثنيًا أو مراسلًا صحافيًا) لا يسعه إلّا القول: هذا ما تحقّقت منه، هذا ما قيل لي في الأوساط الحسنة الاطّلاع عمومًا، ولا جدوى، في هذه الحالة، من إضافة قائمة بأسماء المخبِرين الفعليين، إذ من سيذهب للتحقُّق من الأمر؟ لذا كنّا لا نحكم على أي صحافيٍّ بناء على احترامه المصادر، بل انطلاقًا من عملية نقد داخلي، أو بالنظر إلى بعض النقاط التفصيلية التي فاجأناه عندها صدفةً في حالة تلبّس بالخطأ أو الانحياز. ولو أن أسطر إيتيان باسكييه المُدهشة طُبّقت على أحد مراسلينا الصحافيين لما وجدنا فيها ما يدعو إلى العجب، بل لأمكننا التسلّي بعقْد مماثلة مستفيضة بين المؤرّخين القدامى وعلم الواجبات الأدبيّة

(déontologie) أو منهجيّة مهنة الصحافة؛ فالمراسل الصحافيّ عندنا لا يُضيف شيئًا إلى صدقيّته إذا عمد، من دون داعٍ، إلى تحديد هويّة مُخبريه، لأن حكمنا على قيمته يكون انطلاقًا من معايير داخليّة: حسبنا أن نقرأه كي نعرف ما إذا كان ذكيًا، حياديًّا، دقيقًا، يملك ثقافة عامة وراسخة. هذه هي الطريقة التي يعتمدها بوليب، تحديدًا، في الجزء الثاني عشر من مؤلّفه التواريخ (*Histoires*)، ليحكم على سلفه طيماوس (Timée) ويدينه، حيث إنه لا يناقشه بالمفرَّق إلّا في حالة واحدة، هي تأسيس مدينة لوكريس (Locres)، حيث شاءت المصادفة السعيدة، أن يجريَ بوليب على خطى طيماوس. إن المؤرّخ الجيّد، على حدّ قول ثوسيديدس[16]، لا يقبل بغباء كلَّ ما يُنقل إليه من تقاليد، بل يتحقَّق من الخبر، كما يقول المراسلون الصحافيّون في أيامنا.

غير أن المؤرّخ لا يعرض أمام أنظار قرّائه كل ما يدور في مطبخه الداخلي، وبقدر ما يزداد تطلُّبًا لليقين يتضاعف لديه هذا الميل إلى الاقتضاب. لقد كان يروق لهيرودوت أن ينقل كل ما أمكنه جمعه من تقاليد متباينة حتى التناقض، في حين أن ثوسيديدس يكاد لا يفعل ذلك أبدًا، بل يكتفي بإيراد التقليد الذي يعتبره صحيحًا[17]، ويضطلع بمسؤوليّاته كاملة؛ فعندما جزم بخطأ الأثينيين في ما يتعلّق برواية مقتل البيسيستراتيذيين (Pisistratides) وقدّم الرواية التي يعتبرها

(16) Thucydide, I, 20 - 22.

(17) Momigliano, *Studies in Historiography*, p. 214.

صحيحة[18]، اكتفى بالقول إنها لا تشكّل مقدّمة لأي برهان. إلّا أننا لا نرى بوضوح كيف استطاع أن يوفّر لقرّائه وسيلة للتحقُّق من أقواله.

إن المؤرّخين المعاصرين يطرحون تفسيرًا للوقائع ويقدّمون لقارئهم وسائل للتحقُّق من الخبر وإعادة تفسيره، أمّا المؤرّخون القدامى فكانوا يتحقَّقون منه بأنفسهم موفّرين على قارئهم هذا العناء، ذلك فرض واجب عليهم. ومهما قيل، فقد كانوا يميّزون أفضل تمييز، بين المصدر الأوّلي ـ الذي قد يكون شهادةً مرئية أو تقليدًا ينوب عنها، في حال انتفائها ـ والمصادر الثانوية، لكنهم كانوا يحتفظون لأنفسهم بهذه التفاصيل، لأن قارئهم ليس مؤرّخًا مثلما إن قرّاء الصحف ليسوا بصحافيين. هؤلاء القرّاء، من الصنفين، كانوا يثقون بالاحتراف.

متى تبدّلت العلاقة بين المؤرّخ وقرّائه ولماذا؟ متى بدأ تقديم المراجع ولماذا؟ لست متضلّعًا بالتاريخ الحديث، لكن بعض التفاصيل استرعى انتباهي. إن غاسّندي (Gassendi) لا يذكر مراجعه في كتابه **بحث في الفلسفة الأبيقوريّة** (*Syntagma philosophiæ Epicureae*)، بل يكرّر، بتعابير مختلفة، أفكار كلٍّ من شيشرون وهرماركوس وأوريجينوس (Cicéron, Hermarque, Origène)، ويتعمّق فيها من دون أن يتسنّى للقارئ معرفة ما إذا كان المعروض عليه هو فكر غاسّندي أو أبيقور؛ ذلك أن الأخير لا يقتصر على البحث والتنقيب، بل يبغي إحياء الفلسفة الأبيقورية في

(18) Thucydide, I, 20, 2.

حقيقتها الثابتة، ومعها عصبة الأبيقوريين، بعكس بوسّويه الذي يذكر مراجعه في كتابه **تاريخ المِلل في الكنائس البروتستانتيّة** (*Histoire des variations des Eglises protestantes*)، وهو ما سيفعله جوريو (Jurieu)، أيضًا، في ردوده عليه. غير أن هذين المؤلَّفَين يدخلان في باب المناظرات الجدلية.

الكلمة الفصل في هذا المجال هي هذه: إن عادة ذكر المراجع وإثبات الشروحات العلميّة لم تكن من ابتكار المؤرّخين، وإنما نشأت من المجادلات اللاهوتيّة والممارسة القضائيّة، حيث كان يجري الاحتجاج بالكتاب المقدّس والفتاوى الإغريقية وأوراق الدعاوى؛ فالقديس توما الأكويني، في مجموعته **ضدّ الوثنيين** (*Contra Gentiles*)، لا يحيل إلى مقاطع مأخوذة من أرسطو، بل يتحمّل مسؤوليّة إعادة تفسيرها، ويعتبر هذا التفسير عين الحقيقة التي تتّصف بالحياد، لكنه يُحيل إلى الكتاب المقدّس، باعتبار أنه وحي لا حقيقة نابعة من العقل المُحايد. أما إذا كان غودفروا (Godefroy) قد ذكر مراجعه، في شرحه الرائع لمجموعة **قوانين ثواضوسيوس** (*Code Théodosien*)، الصادرة عام 1695، فلا يفوتنا أن هذا المؤرّخ القانوني، كما نسمّيه، لم يكن يعتبر نفسه مؤرّخًا، بل رجل قانون. باختصار، إن المماحكة والجدل هما في أساس الشرح العلمي، وقد جرى التراشق بالبراهين قبل أن يتمَّ توزيعها على سائر أعضاء «الجماعة العلميّة». أما السبب الأهمُّ في ذلك فهو صعود الجامعة وحصرية احتكارها، الآخذة في التزايد، للنشاط الفكري. لكن هذه

الظاهرة الأخيرة تُعزى بدورها إلى سبب اقتصادي واجتماعي مؤدّاه أنه لم يعد هناك أصحاب مداخيل، أمثال مونتاين (Montaigne) أو مونتسكيو (Montesquieu) يعيشون مما تغلُّه عليهم أراضيهم دونما حاجة بهم إلى العمل، كما لم يَعُد يشرّف العيشُ على حساب أحد النبلاء بدلًا من كسب الرزق بعرق الجبين.

بيد أن المؤرّخ، في الجامعة، لم يعد يكتب، شأن الصحافيين و«الكتّاب»، لقرّاء عاديين، وإنما لزملائه المؤرّخين الآخرين. وما ذاك شأن مؤرّخي العصور القديمة الذين كان لهم موقف من الصرامة العلميّة يفاجئنا، بل يصدمنا، بتراخيه الظاهر. من ذلك ما كتبه بوسانياس، عندما بلغ ثامن الأجزاء العشرة التي تشكّل مؤلَّفه الضخم، حيث قال: «في بداية أبحاثي، لم أكن أرى في أساطيرنا أكثر من سذاجة حمقاء. أما الآن، وبعد أن تركّزت أبحاثي على أركاديا (Arcadie)، فقد صرت أكثر تعقُّلًا. الواقع هو أن مَن نسميهم حكماء في العصر القديم، كانوا يتكلَّمون بالألغاز أكثر منهم بأسلوب صريح، وفي اعتقادي أن الروايات الأسطورية المتعلِّقة بكرونوس (Cronos) هي من ثمار هذه الحكمة، إلى حدٍّ ما». هذا الاعتراف المتأخّر يُعلمنا استعاديًا بأن بوسانياس لم يكن يصدّق كلمة واحدة من تلك الأساطير المنافية للواقع ـ وهي لا تُحصى ـ وقد سَرَدها لنا، بحياد تام، على مدار الصفحات الستمئة السابقة. ثمة اعتراف آخر يحضرنا في هذا المجال، ألا وهو اعتراف هيرودوت الذي لا يقلُّ عن سابقه تأخّرًا، وقد أفصح عنه، في ختام سابع أجزائه التسعة،

بطرحه الأسئلة الآتية: هل خان الأرغوسيّون (Argiens) القضيّة الإغريقية عام 480 ق.م.؟ وهل تحالفوا مع الفرس الذين يدّعون أنّهم شركاؤهم في السلَف الأسطوري الأول، أي فرساوس (Persée)؟ كتب هيرودوت: «من جهتي، أنا أرى من واجبي أن أقول ما قيل لي، لا أن أصدّق كل شيء، وما انتهيت إلى إعلانه، في هذا السياق، ينطبق على ما تبقّى من صفحات عملي هذا»[19].

إذا قام أحد المؤرّخين الحديثين بتقديم وقائع أو روايات إلى المجتمع العلمي، وكان هو نفسه لا يصدّقها، كان ينال من نزاهة العلم. لكن للمؤرّخين القدامى، إن لم نقل فكرة مختلفة عن النزاهة، فعلى الأقل، قرّاء مختلفين، غير محترفين، يشكّلون ـ كما لكل صحيفة ـ جمهورًا عديم التجانس، لذا كان من حقّهم، بل من واجبهم، التحفُّظ، وكانوا يتمتّعون بهامش من حرية التصرّف. حتى الحقيقة لم يكن هؤلاء المؤرّخون يعبّرون عنها بأنفسهم، بل يتركون لقرّائهم حرية تكوين فكرة عنها. تلك هي إحدى الخصوصيات التي لا تُرى بوضوح، لكنها تُظهر أن النوع التاريخي لدى الأقدمين يختلف جدًّا عمّا هو عليه عند المحدَثين، على الرغم من وجوه الشبه الكثيرة بينهما. والسبب أن جمهور المؤرّخين القدامى هو جمهور خليط؛ فهناك قرّاء يبحثون عن تسلية، وآخرون يقرؤون التاريخ

---

(19) Pausanias, VIII, 8, 3; Hérodote, VII, 152, 3.

راجع: Kurt Latte في «Histoire et Historiens de l'Antiquité», p. 11 (*Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt,* IV, 1956).

يسوق هيرودوت في III, 9, 2 روايتين، لقلّما يصدّق ثانيتهما، لكنّه، مع ذلك «يوردها جريًا على خطى آخرين»، ومن منطلق أنه لا دخان من دون نار.

بعين أكثر نقدية، لا بل إن هناك قرّاء محترفين في مجال السياسة أو الاستراتيجيّة الحربية. وعلى كل مؤرّخ أن يتَّخذ خياره؛ فإما أن يكتب للجميع، مراعيًا تنوّع فئات قرّائه، وإما أن يتخصّص، نظير ثوسيديدس وبوليب، في الخبر المؤكَّد من الناحية التقنية، والذي من شأنه أن يؤمّن، كلَّ حين، معطيات صالحة لاستعمال السياسيين والعسكريين. لكن الخيار سبق اتّخاذُه، فضلًا عن أن تغاير الجمهور كان يترك للمؤرّخ فسحةً من الحرية تخوّله أن يقدّم الحقيقة وفق رغبته بألوان تتفاوت حدّة وخفّة، من دون أن يلزم من ذلك أيُّ خيانة لها. لذا ينبغي ألّا نعجب أو نغضب لتلك الرسالة التي أوسعها المحدثون شرحًا ونقاشًا، والتي يطلب فيها شيشرون إلى لوتشيوس (Lucceius) «أن يُشيد بإنجازات قنصليّته» على نحوٍ يوهم أنها أعلى مما قد يكون حقّقه بالفعل»، و«ألّا يتقيّد كثيرًا بما يفرضه النوع التاريخي». إنها مسألة محسوبيّة بسيطة لا تمسُّ كثيرًا الشرف ولا تتعدّى ما يمكن طلبه إلى صحافي سيظل أبدًا يحظى بتأييد فريق من جمهوره.

هذه المسائل التي تتعلَّق ظاهريًّا بالنزاهة أو النهج العلمي، تشفُّ عن مسألة أخرى، هي علاقة المؤرّخ بقرّائه. على أن موميليانو يعتبر أنّ موقفًا جديدًا قد برز من المستندات في التاريخ القديم (Bas-Empire). وهذا الموقف يُؤذن بالمنهجيّة التاريخية السليمة والمطابقة للأصول العلمية التي سيُصار إلى اعتمادها مستقبلًا. إن كتابَي التاريخ القيصري (*L'Histoire Auguste*) والتاريخ الكنَسي (*Histoire ecclésiastique*) لـ يوسابيوس القيصري (Eusèbe) يُظهران، ولا سيّما هذا الأخير، قيمةً جديدة مسبغة على المستندات

المذكورة[20]. وأعترف أن هذين الكتابين تركا في نفسي انطباعًا مختلفًا: فـ **التاريخ القيصري** لا يذكر مصادره، لكنه ينقل، من حين إلى آخر، نصًّا لكاتب شهير، بوصفه تُحفة أثرية نادرة من التاريخ القديم. ذلك ما كان يفعله الكتّاب الإسكندرانيّون، وما فعله يوسابيوس، أيضًا. علاوة على ذلك، كان يوسابيوس ينقل مقتطفات لا مصادر، بالمعنى الحصري، بحيث يقتصر عمله على تجميع «روايات جزئيّة»، كما يقول هو نفسه في الأسطر الأولى من تاريخه. هذه الطريقة في ترصيع الكتابة التاريخية بالمقاطع النفيسة وتوفير عناء كتابة التاريخ على النفس بنسخ ما كتبه الأسلاف، لا تعبّر عن موقف جديد، بل تشهد، بحسب قول رينان[21]، على «الموضوعيّة التامة» التي كانت العصور

---

(20) Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, p. 145; *Studies in Historiography*, p. 217.

(21) بالنسبة إلى قول رينان، راجع الحاشية 13. كانت النصوص الغريبة التي أوردها كتاب **التاريخ القيصري** (*L'histoire Auguste*) مزوَّرة، كما هو معلوم لدى الجميع، لكنّ ذلك كان من باب الميل المأثور عن كل العصور الهلّينيّة والرومانيّة القديمة، إلى جمع الغرائب من كل نوع. كذلك استشهد كلّ من سويتون (Suétone) وديوجينيوس لايرس (Diogène Laërce) برسائل لأغسطس (Auguste) أو وصايا لبعض الفلاسفة، لا من أجل إثبات أحداث، بل بوصفها مستندات غريبة ونادرة. إن المستند هنا هو غايةٌ في حدّ ذاته لا وسيلة. لا يخرج هذان المؤلّفان بأيّ خلاصة أو دليل مما يوردانه من مقطوعات لا تُعتبر «مستندات ثبوتيّة»، على الإطلاق. حول طريقة بورفيريوس في ذكر الحواشي في **التقشف** (*De Abstinentia*)، راجع: W. Pötscher, *Theophrastos, Peri Eusebeias*, Leyde, Brill, 1964, p. 12 et 120 راجع أيضًا: Diodore, II, 55 - 60. حيث يذكر أو ينسخ يامبولوس (Iamboulos)؛ راجع كذلك: P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, vol. I, p. 33.

القديمة، في مراحلها المتأخّرة، تقوّم على أساسها كتب التاريخ. أما منهجيّة المقتطفات الكاملة فهي التي اتّبعها آنفًا بورفيريوس (Porphyre) ـ الذي حفظ لنا بهذه الطريقة نصوصًا لثيوفراستوس (Théophraste) وهرماركوس ـ وقد لجأ إليها يوسابيوس، هو أيضًا، في كتاب **التهيئة الإنجيلية** (*Préparation évangélique*)، ما سمح لنا بقراءة إينوماوس الكلبي (Oinomaos) وديوجنيانوس المَشائي (Diogénianos).

إنه الاتّضاع أمام الموضوعيّة، فالوقائع موجودة قبل عصر المناظرات الجدلية، وعصر نيتشه (Nietzsche) وماكس فيبر (Max Weber). وليس يُطلب إلى المؤرّخ تعليلها (ما دامت الوقائع موجودة)، ولا البرهنة عليها (لأنها ليست مدار بحث)، وإنما أن ينقل الوقائع، سواء على سبيل الاستقصاء أو من باب التجميع، وهو في الحالين لا يحتاج مواهب عقليّة باهرة. حسبه أن يتحلّى بفضائل ثلاث هي تلك التي ينبغي أن تتوافر لكل صحافي بارز، ألا وهي: الهمّة والكِفاية والتجرّد. أما الهمّة فتفترض أن يثابر على استقاء المعلومات من بطون الكتب أو من الشهود العيان ـ إن كان لا يزال ثمة وجود لأمثال هؤلاء ـ أو على جمع التقاليد و«الأساطير»؛ وأمّا الكِفاية في الشؤون السياسيّة، كالخطط الحربية والجغرافيا، فتخوّله أن يفهم أعمال رجال السياسة وأن يُخضع معلوماته للنقد؛ في حين أن التجرّد كفيل بأن يردعه عن الكذب عفوًا أو عمدًا. إن عمل المؤرّخ مدعّمًا بالفضائل المذكورة، يؤول به إلى معرفة الأمور الماضية على حقيقتها، بخلاف جمهور العامة الذي يَصدُق فيه قول بوسانياس «كثيرة هي الروايات الكاذبة التي تنتشر في صفوف العامة، لأن الناس لا يفقهون

شيئًا من التاريخ، بل يعتقدون أن الأمور الجديرة بالثقة هي تلك التي سمعوها منذ الطفولة من جوقات الكورس وفي المسرحيّات التراجيديّة. مثل ذلك، أيضًا، يُروى عن تيزيوس. لكن تيزيوس كان، في الواقع، ملكًا اعتلى العرش بعد موت مينيسته (Ménesthée) وظلّت ذرّيته، من بعده، تحتفظ بالحكم حتى الجيل الرابع»[22].

لقد قام بوسانياس، كما نرى، بفرز الحنطة عن الزؤان عندما استخرج من رواية تيزيوس الأسطورية النواة الأصيلة. ولكن، كيف تمّ له استخراجها؟ ـ بوساطة ما سنسمّيه مذهب الأشياء الراهنة، ومؤدّاه أن الماضي شبيه بالحاضر، أي إنه ـ لمَن يفضّل هذه الصيغة ـ لا وجود للغرائبيِّ (merveilleux). ونحن لم نعد نرى في أيامنا رجالًا برأس ثور، لكن الملوك ما زالوا موجودين. إذًا، لم يوجد المينوثور يومًا، أما تيزيوس فكان، بكل بساطة، ملكًا. إن بوسانياس لا يشكّ في تاريخيّة تيزيوس، مثلما أن أرسطو[23] الذي

---

(22) Pausanias, I, 3, 3.

(23) الواقع أن أرسطو لا يشك في تاريخيّة تيزيوس أكثر من ثوسيديدس (II, 15)، بل يرى فيه مؤسّس الديمقراطية في أثينا (*Constitution d'Athènes*, XLI, 2) ولا يرى في أسطورة الفتيان الأثينيين الذين جرى إرسالهم إلى جزيرة كريت وتسليمهم إلى المينوثور (*Constitution des Bottiéens,* citée par Plutarque, *Vie de Thésée,* 16, 2) إلّا رواية مشاكلة للواقع. وكان المؤرّخ فيلوخوروس (Philochore) السابق لبوسانياس بأكثر من أربعة قرون قد اختزل المينوثور كذلك إلى صفة مشاكلة الواقع، زاعمًا أنه تعرّف لدى الكريتيين إلى تقليد ـ (لم يوضح ما إذا كان شفويًا أم كتابيًا) ـ يقول إن هؤلاء الفتيان لم يلتهمهم المينوثور، وإنما تمّ تقديمهم جوائز للأبطال الفائزين في إحدى المباريات الرياضيّة. هذه المباراة فاز بها رجل فظّ وصارم، يُدعى الثور (Taureau)، (ذلك ما يورده بلوتارك 16, 1). ولما كان ثورو هذا يقود جيش مينوس، فقد لزم أن يكون حقًّا ثورو مينوس أو المينوثور.

يسبقه بخمسة قرون، لم يشك، هو الآخر، فيه. لقد كان موقف الإغريقي العادي مختلفًا قبل أن يتّخذ موقف الناقد الذي يختزل الأسطورة إلى صفة مُشاكَلة الواقع (vraisemblance)، حيث إنه كان يترجّح، تبعًا لما يمليه عليه مزاجه، بين موقفين؛ فتارةً يعتبر الميثولوجيا حكايات عجائز ساذجة، وطورًا يلزم من الغرائبيِّ المتقادم في الزمن موقفًا يبطُل معه كلُّ معنًى لمسألة التاريخانيّة أو الوهم التخيّلي.

إن الموقف النقدي لدى كل من بوسانياس وأرسطو، وحتى هيرودوت[24]، يكمن في اعتبار الأسطورة تقليدًا شفهيًا، ومصدرًا تاريخيًّا يتعيّن إخضاعه للنقد. إنها منهجيّة ممتازة، لكنها تسبّبت بمشكلة زائفة لبث الأقدمون ألف سنة عاجزين عن التخلُّص منها. كان لا بدّ من طفرة تاريخية هي ظهور المسيحيّة، لا من أجل أن تحلّ لهم المعضلة، بل لكي تُنسيَهم إيّاها. والإشكاليّة كانت هذه: لقد نقل التقليد الأسطوري نواة أصيلة حاكت حولها المخيلة الشعبية، على مرّ القرون، كثيرًا من الروايات. هذه الروايات هي وحدها، من دون النواة، مصدر الصعوبة. وقد رأينا أن التطوّر الذي حقّقه فكر

---

(24) Hérodote, III, 122: «كان بوليكراتوس (Polycrate)، من بين مَن نعرفهم مِن الإغريق، أول من فكّر في السيطرة على البحار، باستثناء مينوس ملك كنوسوس (Minos de Cnossos) [إحدى مدن جزيرة كريت] وآخرين ـ في حال وجدوا ـ كانوا قبله يسيطرون على البحر. غير أن بوليكراتوس يبقى الأول في زمن الأجيال التي نسميها بشريّة»، وما جرت تسميته العقلانية الهوميريّة في الإلياذة يحصر تدخّل الآلهة بالشؤون البشريّة بالأجيال الأسطوريّة.

بوسانياس، كان في مجال هذه الإضافات الأسطورية، وانطلاقًا منها وحدها[25].

بذلك يكون نقد التقاليد الأسطوريّة قضيّة أُسيء طرحُها، فإن مؤرّخًا نظير بوسانياس لا يشبه فونتنيل (Fontenelle) الذي لم يفصل الحنطة عن الزؤان، بل اعتبر القصص الأسطوريَّ كله كذبًا[26]. وعلى الرغم من المظاهر، فإن نقد القدماء للأسطورة لا يقلّ خطأً عن نقدنا: فنحن نحيّي في الرواية الأسطورية حكاية ضخّمتها «العبقريّة الشعبيّة»، ونرى في الأسطورة تضخيمًا ملحميًا لحدث عظيم، على غرار «الغزو الدُّوْري» (invasion dorienne)، لكن الأسطورة نفسها، تمثّل، بالنسبة إلى الإغريقي، حقيقة حرّفتها السذاجة الشعبية، وما يشكّل نواتها الأصيلة هو تلك التفاصيل الصغيرة والحقيقيّة، كأسماء الأبطال وأنسابهم، لأنها تخلو من كل عنصر غرائبيّ.

إن المفارقة هي من الوضوح بحيث تُعفي من الإلحاح على فكرة واحدة، فإذا اعترفنا أن القصص الأسطوري غالبًا ما ينقل ذكريات جمعيّة (collectifs)، وجب أن نعتقد بتاريخيّة حرب طروادة، أما

---

(25) بوسانياس VIII, 8, 3. لم تكن المشكلة هي مشكلة الأسطورة، بالنسبة إلى الإغريق، وإنما مشكلة عناصر منافية للواقع فحسب، تتضمّنها الأسطورة. وقد بدأ نقد الأسطورة هذا مع هيكاتيوس الميليسّي (Hécatée de Milet) (الذي كان يسخر من بعض الأخبار المضحكة التي يرويها الإغريق: fr. I Jacoby). راجع لدى بوسانياس نفسه، III, 25, 5، نقد هيكاتيوس لأسطورة سربيروس (Cerbère).

(26) H. Hitzig, «Zur Pausaniasfrage» dans *Festschrift des philologischen Kränzchens in Zürich zu der in Zürich im Herbst 1887 tagenden 39. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, p. 57.

إذا اعتبرنا الروايات الأسطورية أوهامًا تخيّلية، فلن نعتقد بصحة وقوع هذه الحرب وسنفسّر بطريقة مغايرة ما يطالعنا في الحفريات الأثريّة من معطيات شديدة الالتباس. إن مسائل المنهجيّة والوضعيّة (positivisme) تفترض أسئلة أكثر جوهرية[27]، مثل: ما هي الأسطورة؟ هل هي من نوع التاريخ المحرّف؟ أم من نوع التاريخ المضخّم؟ هل هي ولَع بالأكاذيب الجمعيّة؟ أم مجاز؟ وكيف كان ينظر إليها الإغريق؟ هذه الأسئلة ستتيح لنا فرصة الاستنتاج أن الشعور بالحقيقة هو من الرحابة بحيث يحضن الأسطورة بارتياح، لكن «الحقيقة» تعني أشياء كثيرة... إلى درجة أنها تشمل الأدب التخيّلي، أيضًا.

---

(27) إليكم مثالًا على ذلك: كان نيوتن (Newton) قد أوفى إلى خلاصة مؤدّاها أنَّ حكم ملوك روما السبعة دام مئتين وأربعًا وأربعين سنة، عندما تنبّه إلى أنه لا مثيل في تاريخ العهود العام لمدّة زمنية بهذا الطول، بل إن متوسّط المدّة الزمنية للعهد الواحد لا يتعدّى السبع عشرة سنة. وقد كان في إمكانه أن يستنتج أنّ التسلسل الكرونولوجي لروما الملكيّة هو تسلسل أسطوري، لكنه وقف عند حدّ الاستنتاج بأنه خاطئ، وردّه إلى سبعة عهود، جاعلًا كلًّا منها سبع عشرة سنة. بذلك يكون قد عاد بتاريخ تأسيس روما إلى ما قبل حقبتنا بستمئة وثلاثين سنة. راجع: Isaac Newton, *La Chronologie des anciens royaumes,* traduite de l'anglois, Paris, 1728.

تعدّد عوالم الحقيقة وتماثلها

[إذا كنّا قد طرحنا ما طرحناه من أسئلة] فلأن الميثولوجيا الإغريقية التي أثبتت أن صلتها بالدين هي من أكثر الصلات وهنًا[28]،

---

(28) M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion,* 2e éd., vol. I. p. 14 et 371; A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World,* Oxford, Clarendon Press, 1972, vol. I, p. 261;

لست متأكّدًا، حتّى، من ضرورة تحييد الأساطير التي تتضمّن سلاسل نَسَبيّة، فالأساطير الإغريقية التي تفسّر طقوسًا هي نادرة جدًّا، وتلك التي تقوم بمثل هذا التفسير ليست من ابتكار كهنة يعتزمون تأسيس طقس بقدر ما هي صنيعة خيال المفكّرين المحليّين الذين ابتكروا تفسيرًا وهميًّا لهذه الميزة الطقسيّة التي كانت تُثير فضول المسافرين. الأسطورة تفسّر الطقس، لكنّ هذا الطقس لا يعدو أن يكون ظاهرة محلّية طريفة. لقد ميّز فارون (Varron) بين آلهة الحاضرة التي يؤديّ لها البشر الشعائر، وآلهة الشعراء أي آلهة الميثولوجيا، وآلهة الفلاسفة، وهذا التقسيم الرواقيّ الثلاثي يبقى أساسيًّا (P. Boyancé, *Études sur la religion romaine,* École française de Rome, 1972, p. 254). أما بالنسبة إلى العلاقات بين الأسطورة والسيادة والنَّسب في العصر القديم، فقد تجدّد السؤال مع فرنان J.P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF. 1962, et *Mythe et Pensée chez les Grecs,* Paris, Maspero, 1965; ومع فينلي «Myth, Memory, and History», dans *History and Theory,* IV, 1965, p. 281- 302.

نعرض هذا الفكر الأسطوري على نحوٍ سطحيّ جدًّا، لأن موضوعنا يتحدّد بتحوّل هذا الفكر إبّان العصر الهلّيني - الروماني، لكننا نعلن توافقنا مع نظريّة تاريخيّةِ العقل، لدى جان بول فرنان في: *Religions, Histoires, Raisons,* Paris, Payot, 1979, p. 97.

لم تكن، في جوهرها، إلّا نوعًا أدبيًّا في منتهى الشعبيّة، بل رقعة أدب واسعة، أخَصُّ ما فيها الشفهيّة، لو أن كلمة أدب تصحّ في المرحلة التي تسبق التمييز بين الواقع والوهم التخيّلي، يوم كان العنصر الأسطوري مقبولًا من دون ضجيج.

حسبُنا أن نقرأ بوسانياس كي ندرك ما كانت عليه الميثولوجيا، فما من قرية يصفها هذا البحّاثة، مهما بلغت من البساطة، إلّا ولها روايتها الأسطورية المتّصلة بإحدى النوادر الطبيعيّة أو الثقافيّة المحلِّية[29]. هذه الرواية هي في الأصل من ابتكار راويةٍ مجهول، وقد تعهّدها، في مرحلة متأخّرة، أحد البحّاثة المحلِّين الذين اطّلع بوسانياس على مؤلّفاتهم، وهو يسمّيهم شرّاحًا. كان كلٌّ من هؤلاء المؤلِّفين، أو الرواة، الذين لا حصر لهم ولا عدّ، يعرف نتاج زملائه، لأن الروايات الأسطورية، على اختلافها، تحكي عن الأبطال أنفسهم وتكرّر الموضوعات نفسها، كما إن أنساب الآلهة والأبطال فيها متطابقة، بالإجمال، ولا تشكو من تناقضات ملحوظة. هذا النتاج الأدبي الضخم الذي كان يجهل نفسه، يُذكِّر بآخَرَ هو سِيَر الشهداء أو القدّيسيين المحلِّيين منذ العهد المَروفنجيّ (Mérovingien) وصولًا إلى السيرة الذهبيّة (*Légende dorée*). وقد أثبت أ. فان غينيب (A. Van Gennep) أن سِيَر القديسين المنحولة التي لاقى

---

(29) مثل واحد من بين ألف، لكنه موفَّق جدًّا: Pausanias, VII, 23 حول المفسِّرين المحليّين، W. Kroll, *Studien zum Verständnis*..., 308.

البولَنديست (Bollandistes) مشقّة في إنصافها، كانت في الحقيقة أدبًا ذا نكهة بالغة الشعبيّة، فنحن لا نجد فيها سوى أميراتٍ مختطفات، يعانين فظاعة التعذيب أو يَنجِين بفضل فرسان قديسين. كان الشعب مفتونًا بهذه الروايات المفعمة بالتعاظم (snobisme) والجنس والسادية والمغامرة، والتي عكَف الفنانون على تمثيلها رسومًا، والأدباء على استعادتها شعرًا ونثرًا، ما أدّى إلى تكوُّن نتاج أدبي ضخم حولها[30].

كان الاعتقاد السائد أن عوالم القصص الأسطوري هذه حقيقيّة، أي أن الشعب لم يكن يشكّ فيها، لكنه، أيضًا، لم يكن يصدّقها تصديقَه ما يحيط به من وقائع. أما في ما خصّ جماعة المؤمنين، فقد كانت سِيَر الشهداء الحافلة بالغرائب تنتمي إلى ماضٍ مجهول، لا يُعرف عنه سوى أنه خارج الزمن الحاضر وسابق له وغير متجانس معه. هذا الزمن كان «زمن الوثنيين» الذي يذكّر بالأساطير الإغريقية، حيث الأحداث تجري «من قبلُ»، في تلك العصور البطولية التي تختلط فيها الآلهة بالبشر. لقد كان زمان الميثولوجيا وفضاؤها مغايرين في الخفاء لزماننا وفضائنا[31]، وكان الإغريقي يوطِّن الآلهة

(30) A. Van Gennep, *Religions, Mœurs et Légendes*, Paris, 1911, vol. III, p. 150; E. MâLE, *L'Art religieux du XIII^e^ siècle en France,* p. 269; *L'Art religieux de la fin du XVI^e^ siècle,* p. 132, Paris, Armand Colin, 1948 et 1951.

(31) راجع: Veyne, *Le Pain et le Cirque,* Paris, Seuil, 1976, p. 589.

«في السماء»، لكنه كان سيُصاب بالمفاجأة لو أنه رأى هذه الآلهة في السماء، وما كان ليكون أقلَّ اندهاشًا، لو أننا أوقعناه في فخّ كلامه على الزمن بالذات، وأخبرناه، مثلًا، أن هيفايستوس (Héphaïstos) أقدم على الزواج لتوّه، أو أن أثينا هرِمت كثيرًا في هذه الأيام الأخيرة، إذًا لكان «استوعب» أن الزمن الأسطوري، كما كان يراه، لا يشبه الزمنيّة اليوميّة إلّا على نحو غامض، لكن ضربًا من النُّوام كان يمنعه من التبصُّر بهذا التغاير. لقد كان التماثل بين هذه العوالم الزمنيّة يحجب تعدّدها الخفيّ، ومن غير المسلّم به أن للبشريّة ماضيًا، معلومًا أو مجهولًا، فإننا لم نعد نتبيّن حدود العصور التي احتفظنا بذكراها إلّا بقدر ما نتبيّن الخطَّ الذي يحدّ المجال البصري. وما وراء هذا الأفق لا نرى امتدادًا لعصور مظلمة، بل كل ما في الأمر أننا لا نعود نرى، وقد كانت الأجيال البطولية تقع في عالم آخر يتحدّد في الناحية الأخرى من هذا الأفق الزمني. هذا هو العالم الأسطوري الذي سيظلّ المفكّرون يعتقدون بوجوده، جرْيًا على خُطى ثوسيديدس وهيكاتيوس (Hécatée) وبوسانياس والقديس أغسطينوس[32]، إلّا إذا كفّوا عن النظر إليه بوصفه عالمًا آخرَ وارتضوا أن يردّوه إلى أشياء العالم الراهن. إذ ذاك يتصرّفون

---

(32) لا يشكّ القديس أغسطينوس في تاريخيّة إينياس (Énée)، لكن، لمّا كان قد جرى اختزال الأسطورة إلى مشاكلة الواقع فقد بطل أن يكون إينياس ابن فينوس، ورومولوس ابن مارس (*Cité de Dieu*, I, 4 et III, 2 - 6). وسنرى أن شيشرون وتيت ليف وديونيسيوس الهاليكارناسي لن يعتقدوا بولادة رومولوس الإلهيّة.

كما لو أن الأسطورة تخضع لنظام الاعتقاد نفسه الذي يخضع له التاريخ[33].

---

(33) إن تعدّد أشكال الاعتقاد هو أمر في غاية الابتذال، ولا فائدة من التشديد عليه. راجع: J. Piaget, *La Formation du symbole chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1939, p. 177; Alfred Schutz, *Collected Papers*, La Haye, Nijhoff, coll. «Phænomenologica», 1960 - 1966, vol I, p. 232: «On multiple realities»; vol.2, p. 135 : «Don Quixote and the problem of reality»; Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Alcan, 1926, vol. I, p. 244. وما لا يقلّ عنه ابتذالًا هو أن نعتقد، في الوقت نفسه، بحقائق مختلفة في الموضوع الواحد، شأن الأولاد الذين يعرفون أن بابا نويل يأتي بالألعاب التي يعطيه إيّاها والداهم. J. Piaget, *Le Jugement et le Raisonnement chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1945, p. 217, cf. 325: «ثمة، لدى الولد، حقائق عدة متغايرة: اللعب، والواقع الممكن ملاحظته، وعالم الأشياء المسموعة والمرويّة... إلخ. هذه الحقائق مفكّكة، نوعًا ما، ومستقلّة الواحدة عن الأخرى، فإذا انتقل الولد من حالة العمل إلى حالة اللعب، أو من حالة الخضوع للكلام الراشد إلى حالة الامتحان الذاتي، أمكن أن تتبدّل آراؤه بشكل غريب». M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, vol I, p. 50: «أعرف ولدًا في الثالثة عشرة من عمره كان يقول وهو يسبح في ساقية فيها آلاف المويجات: «الساقية تقطّب حاجبيها»، لو أخذت هذه العبارة بحرفيّتها لكانت أسطورة. لكن هذا الولد كان يعرف تمام المعرفة أن الساقية مليئة بالمياه الصالحة للشرب... إلخ. كذلك كان في وسع البدائي أن يشاهد أرواحًا حيثما كان من الطبيعة، وأن يبثّ في إحدى الأشجار قوّة حاسّة وفاعلة يتعيّن عليه تكريمها أو استرضاؤها، لكنّه، في الوقت نفسه، لم يكن يتوانى عن قطع هذه الشجرة ليتّخذ منها مادةً لبناء أو يجعل منها وقودًا». راجع كذلك: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubingen, Mohr, 1976, vol. I, p. 245. Wolfgang Leonard, *Die Revolution entlässt ihre Kinder*, Francfort, Ullstein Bücher, 1955, p. 58 (كان المؤلّف في سنّ التاسعة عشرة وكان ينتمي إلى الكومسومول (Komsomol) في أثناء عمليّة التطهير الكبرى عام 1937): «أوقِفت أمّي، كما شاهدت توقيف أساتذتي وأصدقائي، وبطبيعة الحال، كنت قد لاحظت منذ زمن طويل أن الوضع السوفياتيّ لم يعد يُشبه إطلاقًا النهج الذي كانت تصوّره البرافدا. لكنني، بطريقة ما، كنت أفصل بين هذه الأشياء فصلي بين تعابيري واختباراتي الشخصية من جهة، واقتناعاتي السياسيّة المفترضة من جهة أخرى. وقد بدا كما لو أن هناك مستويين: مستوى الأحداث اليوميّة أو اختباري الشخصي (الذي كثيرًا ما كنت أقف منه موقفًا نقديًا) ومستوًى آخر، هو مستوى =

أما غير المفكّرين فكانوا يرون ما وراء أفق الذاكرة المشتركة، عالمًا أجملَ من الزمن الغابر، هو عالَم من الجمال بحيث يمتنع أن يكون تجريبيًّا. أجل، لم يكن العالم الأسطوري تجريبيًّا، وإنما كان نبيلًا. ولا يعني ذلك أنه جسّد «القيَم» أو رمز إليها؛ فنحن لا نرى أن الأجيال البطوليّة عُنيت بالفضائل أكثر مما يُعنى بها أناس هذه الأيام، لكن «قيمتها» كانت أرفع من قيمة هؤلاء، لأن البطل هو أكثر من

خطّ الحزب العام الذي ظللت، على الرغم من بعض الانزعاج، أعتبره صحيحًا، على الأقلّ، «في جوهره». كثيرون من الكومسومول، في رأيي، عرفوا مثل هذا الانفصام». وعليه، لا يبدو إطلاقًا أنهم اعتبروا الأسطورة تاريخًا، وأبطلوا الاختلاف بين الرواية الأسطورية والتاريخ، خلافًا لما يزعمه E. Kōhler, *L'Aventure chevaleresque : idéal et réalité dans le monde courtois*, Paris Gallimard, 1971, p. 8; والأحرى أن نقول إن في إمكانهم الاعتقاد بها بقدر ما يمكنهم الاعتقاد بالتاريخ؛ كذلك الأولاد لا يطالبون والديهم بهدايا من نوع الاسترفاع (lévitation)، وكليّة الحضور (ubiquité)، والاختفائيّة (invisibilité) وغير ذلك مما ينسبونه إلى بابا نويل. إن الأولاد البدائيّين والمؤمنين على اختلاف أنواعهم ليسوا ساذجين وسريعي التصديق. «حتى البدائيّون لا يخلطون بين علاقة وهميّة وعلاقة حقيقيّة» (Evans Pritchard, *La religion des primitifs*, Paris, Payot, coll. «Petite Bibliothèque Payot», p. 49); «إن رمزية الويتشول (Huichol) ترضى بالتماثل بين الحنطة والأيل. لا يريد ليفي برول أن نتكلّم هنا على رمز وإنما على فكر قَبْمنطقي (prélogique)، لكنّ منطق الويتشول [الفرد] لا يغدو قبمنطقيًّا إلّا يوم يُعِدُّ عصيدة قمح ويحسب أنه يطهو يخنة بلحم الأيل» (Olivier Leroy, *La Raison primitive*, Paris, Geuthner, 1927, p. 70). «إن قبائل السيدانغ موي في الهند الصينيّة، تلك التي أنشأت وسائل تتيح للإنسان أن يتخلى عن وضعه بوصفه كائنًا إنسانيًّا ويصبح خنزيرًا بريًّا، تتفاعل مع الخنزير الحقيقي بطريقة مختلفة عنها مع الخنزير الاسمي» (G. Deveureux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972, p. 101. «على الرغم من التقاليد الشفهيّة، نادرًا ما تُفهم أسطورة بالمعنى الذي تُفهم به حقيقة تجريبيّة. جميع العقائد التي ازدهرت في العالم بشأن خلود النفس لم تؤثر إلّا قليلًا جدًا في شعور الإنسان الطبيعي حيال الموت» (G. Santayana, *The Life of Reason, III, Reason in Religion*, New York, 1905, p. 52). كثيرة، إذًا، هي أساليب الاعتقاد أو بالأحرى متعدّدة هي أنظمة الحقيقة للموضوع الواحد.
=

رجلٍ عادي مثلما أن الدوقة هي، في نظر بروست (Proust)، أعظم شأنًا وأرفع مقامًا من امرأة بورجوازيّة.

إن خير شاهد على التعاظم المذكور ـ (إن كان لنا أن نلجأ إلى الفكاهة تطلّبًا للإيجاز) ـ هو الشاعر بندار (Pindare). والمشكلة معروفة: ما الذي يصنع وحدةَ **أناشيد النصر** (*epinikia*) لبندار، إن يكن ثمة وحدة؟ لماذ يروِي الشاعر للغالب المنتصِر هذه أو تلك من الأساطير التي لا تمتُّ إلى الموضوع بصلة؟ أيكون ذلك من باب الهوى والمزاج لدى الشاعر، أم أن الرياضيَّ هو مجرّد ذَريعة تتيح لبندار التعبير عن وجهات نظر عزيزة على قلبه؟ أم لعلّ الأسطورة ضرب من المجاز الذي يُلمِح إلى ميزة ما في سيرة الغالب أو أسلافه؟ إن التفسير المقبول لهذه الظاهرة هو ذاك الذي يوافينا به هرمان فرانكل (H. Fränkel)، ومؤدّاه أن بندار يرفع المنتصر وانتصاره معًا إلى عالم أسمى من العالم العادي هو عالم الشاعر[34].

---

(34) Hermann Fränkel, *Wege und Formen frühgriech. Denkens*, 2e éd., Munich, Beck,1960, p. 366. إن توجّه بندار إلى الغالب بكلام يعظّم عالم الأبطال، يحمل من الإطراء ما لا يحمله فعل المديح نفسه، ولا غروَ، فأن تستقبلك عائلة «غيرمانت» (Guermantes) أشرف لك من أن تتلقى كلمات الثناء. لذا، يقول فرانكل، «غالبًا ما تبقى صورة الغالب، أشدّ غموضًا من صورة الأبطال». أفينبغي، إذًا، أن نقول مع فرانكل نفسه في (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, Beck, 1962, p. 557)، إن هذا العالم البطولي والإلهي هو «عالم قيَم»؟ لكننا لا نرى الآلهة والأبطال قدّيسين، وإنما يجلّون القيم كما يفعل البشر المميّزون، لا أكثر ولا أقل. هنا، أيضًا، لا يجوز أن نتجاهل «التعاظم» الميثولوجي الذي يضفي على عالم الأبطال قيمة، ويسمو به إلى ما فوق عالم البشر. كذلك بالنسبة إلى بروست الذي يرى الدوقة أرفع شأنًا من سيّدة بورجوازيّة لأنها دوقة وليس لأنها تتعهّد بالعناية جميع الفضائل والقيم. صحيح أن كونها دوقة يمنحها تميزًا خلقيًّا ويجعلها تُعنى بالفضائل والقيم، ولكن من باب الاقتضاء. كذلك العالم البطولي يفوق عالم البشر قيمةً وأهمية من حيث الجوهر وليس على سبيل الاستحقاق. وإذا كنّا نعتبر لفظة تعاظم قويّة جدًّا بالنسبة إلى بندار والغالبين، حتى وإن قيلت بلا مبالاة، فلنعاود قراءة مقطع ممتع من ليسيس (*Lysis*)، لأفلاطون 205 CD، يستحق أن يتصدّر كل طبعة من كتب بندار.

ويوضح فرانكل أن كوْن بندار شاعرًا يجعله مقرَّبًا إلى عالم الآلهة والأبطال، ومن ثُمّ، قادرًا على الارتقاء بالغالب، بذلك الرجل العامي المستحق، إلى عالمه السامي. أما الارتقاء فيكون بأن يعامل الشاعر الغالب معاملة الندّ للندّ بتوجيهه الكلام إليه على ذلك العالم الأسطوري الذي يغدو، بوساطة بندار وفضله، عالم الغالب. ما من علاقة وثيقة بالضرورة بين شخصيّة الغالب والأمور التي يحدّثه عنها الشاعر، فبندار لا يكلّف نفسه عناء تضمين الأسطورة دائمًا تلميحًا إلى شخص الغالب، وكل ما يهمّه أن يعامل الغالب معاملة ندِّية تتجلّى في توجيه الكلام إليه، دونما تكلُّف.

إن المنزلق الطبيعي، في عصرنا، يقود إلى تفسير نتاج الفكر سوسيولوجيًّا، فنحن نقف، أمام أي مؤلّف، متسائلين: «ما عساه يحمل إلى المجتمع؟» تلك ذروة التسرّع في العمل، إذ لا يصحّ أن نحوّل تفسير الأدب، أو تأويله، إلى ما يُسمّى سوسيولوجيا الأدب. يخيَّل إلينا أن الحجج تتداخل في مؤلَّف فرنر جيغر (Werner Jaeger) في التربية (*Paideia*)، ففي رأي الكاتب أن الطبقة الأرستقراطيّة الهلّينية، عندما شنَّت آخر معاركها، وجدت في بندار شاعرها وتمكنت، بفضله، من إشباع حاجة اجتماعيّة. والواقع أن هذه الطبقة الأرستقراطية من المحاربين كانت، بحسب جيغر، تعتبر أنها تنشَّأت وكوّنت قيَمها في عالم الأسطورة، ما يعني أن المحاربين المذكورين كانوا يرَون في الأبطال الأسطوريين مثالًا لهم ونموذجًا، وأن امتداح بندار الأبطال الأسطوريين كان يهدف إلى بث الحماسة في نفوس

مستمعيه النبلاء. وعليه يكون العالم الأسطوري في أشعاره صورة متسامية لتلك الطبقة الأرستقراطيّة.

هل هذا صحيح؟ يسهل الاستنتاج من كلام جيغر أن الغاية من اللجوء إلى الأسطورة، لدى بندار، ليست إثارة الحماسة لدى الطبقة الأرستقراطيّة، على الإطلاق، وإنما إعلاء مقام الشاعر في أعيُن القوم المخاطَبين، فالغالب لا يرتفع من تلقاء ذاته، بل من خلال الشاعر الذي يتكرّم بالارتقاء به إلى مصافه. بذلك يمكن القول إن الأسطورة لا تمارس وظيفة اجتماعيّة ولا تنطوي على أيّ رسالة، لدى بندار، وإنما تؤدّي ما بدأت تسمّيه السيميوتيّة (sémiotique)، منذ عهد قريب، دورًا عمليًّا يتمثّل في إنشاء علاقة معيّنة بين المستمعين والشاعر نفسه. إن الأدب لا يُختزل إلى علاقة سبب بنتيجة مع المجتمع، مثلما أن اللغة لا تُختزل إلى شيفرة ومعلومة، بل تشتمل، كذلك، على صيَغ لاقوْليّة (illocution)، بمعنى أنها تقيم شتّى العلاقات النوعية مع المُرسَل إليه (interlocuteur)؛ فالوعد والأمر، مثلًا، موقفان يتعدّيان مضمون الرسالة، لأنهما لا يقتصران على الإخبار بوعد أو بأمر. إن الأدب لا ينحصر كلّه في مضمونه، فعندما يمتدح بندار الأبطال، لا ينقل إلى مستمعيه رسالة تتعلّق بهم وبقيَمهم، بل يقيم معهم علاقة يحتل فيها مكانة مرموقة، لأن الأسطورة تفتح له، هو الشاعر، ما أُغلِق على سواه. إن بندار يتكلم من أعلى إلى أسفل، ما يخوّله أن يوزّع المدائح، ويبجّل الغالب المُنتَصِر تمهيدًا لرفعه إليه. بهذا المعنى يصحّ القول إن الأسطورة تنشئ اللاقوْل في صميم المديح.

إن بندار لا يماثل بين الطبقة الأرستقراطيّة ووجوه الأسطورة البطوليّة، بل بالعكس ينشئ فصلًا جذريًا بين العالم الأسطوري وعالم البشر، إذ لا يَنِي يذكّر سامعيه النبلاء بأن البشر دون الآلهة بكثير ولا بدّ من التواضع، ولا يسعنا إلّا من باب الغطرسة أن ندّعي التساوي بالآلهة. فلنعاود قراءة البيثياريّة (Pythique) العاشرة: هل كان بندار يقدّم البطل فرساوس نموذجًا ومثالًا إلى المحارِب الذي يشيد بمنجزاته؟ لا، وإنما كان يتكلم على أساطير شعبية صارخة، على شعبٍ موغل في القِدم، بعيد المنال، على المآثر الفَوْبشريّة لفرساوس الذي ساعدته إحدى الآلهات. ذلك يعني أن ما يرفع الأبطال ليس استحقاقاتهم بقدر ما هي الحظوة التي تغدقها الآلهة على كل من تعتبره منهم جديرًا بالمساندة. وما دام الأبطال أنفسهم يعجزون عن إحراز النصر بمعزل عن مساعدة إحدى الآلهات، فقد وجب أن تحثَّ هذه الحظوة البشر العاديين على التواضع بدلًا من أن تدفعهم إلى الاستعلاء. إن بندار يشيد بمجد بطله الغالب، معظِّمًا، في الوقت نفسه، ذلك العالم العُلوي الآخر، حيث المجد أكثرُ مجدًا، فهل يكون هذا العالم العلوي نموذجًا أم أمثولة تواضع؟ الجواب هو أنه كلاهما معًا، تبعًا لوجه الاستعمال الذي يقرّره الواعظ. لكن بندار الذي ليس بواعظ، يجعل منه قاعدةً يرفع عليها شخصه الكريم برفعه كلًّا من العيد والبطل الغالب. ذلك، تحديدًا، لأن العالم الأسطوري هو عالم آخر، لا سبيل إلى بلوغه، عالمٌ مختلفٌ تمامًا، متعذّر بلوغه وساطع، وتبقى أصالته مسألة معلقة، ما يجعل مستمعي بندار دائمي التأرجح

بين الافتتان والسذاجة. لا يصحّ التمثُّل بالعوالم السِّحرية، فلو جرى، على طريقة بايار (Bayard)، تقديم فرساوس نموذجًا، لبدا هذا العالم العديم التجانس مجرّد وهم تخيّلي توًّا، ولمَا ظلّ يعتقد به حتى الآن إلّا الدونكيشوتيّون وحدهم. ثمة، إذًا، مسألة لا مندوحة من طرحها: هل كان الإغريق يعتقدون بهذه التخريفات؟ بصيغة أكثر واقعيّة، هل كانوا يميّزون بين ما يعتبرونه أصيلًا، كتاريخيّة حرب طروادة أو وجود أغاممنون وجوبيتر، وما هو ابتكارات يؤكِّدها الشاعر الراغب في تسلية جمهوره؟ هل كانوا يتجاوبون بالطريقة نفسها مع القوائم الجغرافيّة في دليل السفن وتلك الحكاية الطريفة التي تليق ببوكاس (Boccace)، حول غراميّات فينوس (Venus) ومارس (Mars) اللذين باغتهما الزوج [هيفايستوس] في المضجع؟ ولنفرِض أنهم كانوا يعتقدون حقًّا بالخرافة، فهل كانوا يميّزون الخرافة من الوهم التخيّلي؟ ولكن ينبغي أن نعرف، بالضبط، ما إذا كانت الأوهام التخيّلية في الأدب والدين أكثر منها في التاريخ والفيزياء، أو العكس.
رأينا أنَّ العمل الفني يُعتبر، على طريقته، حقيقيًا، حتى حيث نعتبره وهمًا تخيّليًا، لأن الحقيقة هي لفظة جِناسية لا يجوز استخدامها إلّا بصيغة الجمع. لا وجود إلّا لبرامج متغايرة للحقيقة. حقيقيٌّ هو فوستيل دو كولانج مثلما أن هوميروس هو، أيضًا، حقيقي، وإن بطريقة مغايرة، وما يصحّ في الكائن (être)، على حدّ قول أرسطو، يصحّ، أيضًا، في الحقيقة التي هي جناسيّة وتماثليّة. أجل، إن الحقائق

هي من التشابه بحيث يُخيَّل إلينا أن راسين (Racine) صوّر حقيقة القلب الإنساني.

لننطلق من واقع الروايات الأسطورية، كحرب طروادة، والأساطير الطِيبيّة ومغامرة الأرغوسيين: لقد كانت تُعتبر، في مجملها، صحيحة، ما يجعل المستمع إلى **الإلياذة** في موازاة قارئ يطالع رواية تاريخية، في أيامنا. وما يميّز هذه الأخيرة أنّ مؤلِّفيها يُخرجون بطريقة مسرحيّة ما يروونه من وقائع صحيحة، فإذا كتبوا غراميّات بونابارت (Bonaparte) وجوزفين (Joséphine)، جعلوها في شكل حوارات، وأجرَوا على لسان الديكتاتور الكورسيكي وجميلته أحاديثَ بعيدةً كلَّ البُعد من الأصالة. وقرّاؤهم يعرفون هذا الأمر. يعرفونه ويهزأون به بل لا يُلقون إليه بالًا. لكنهم، مع ذلك، لا يرون في الغراميّات النابليونيّة أوهامًا تخيّلية؛ فبونابارت كان موجودًا وقد أحبَّ، فعلًا، جوزفين. حسبهم هذه الثقة الإجماليّة، ولا حاجة بهم إلى أن يدقّقوا في التفاصيل التي، كما يُقال في التفسير الكتابي الحديث، لا تعدو أن تكون «تحريرًا إنشائيًا». مثَلُ هؤلاء مثَلُ مستمعي هوميروس الذين كانوا، هم أيضًا، يعتقدون بالحقيقة الإجماليّة ولا يفوّتون على أنفسهم متعة الاستماع إلى رواية مارس.

يبقى أن سيرة نابوليون (Napoléon) لم تكن حقيقيّة فحسب، بل مشاكلة للواقع، أيضًا، في حين أن عالم **الإلياذة** الذي تطابق زمنيّته زمنيّة الحكايات وتختلط فيه الآلهة بالبشر، هو عالم الوهم التخيّلي. صحيح، ولكنّ مدام بوفاري (Mme Bovary) كانت تعتقد

أن [مدينة] نابولي هي عالمٌ مغاير لعالمنا، في مثل كثافة ما يسمّيه سارتر الشيء في ذاته (l'en-soi)، عالمٌ يضجّ بالسعادة على مدار الأيام والسنين. تمامًا كما اعتقد آخرون أنْ لم يكن للبشر والأشياءِ، في الصين الماويّة (maoïste)، مثل ما عندنا من رتابة يوميّة مبتذلة. هؤلاء كانوا، لسوء الحظ، يحسبون هذه الحقيقةَ السحريّة برنامجَ الحقيقة السياسيّة، وقد فاتهم أن العالم لا يمكن أن يكون وهميًّا من تلقاء ذاته، بل وفقًا لما نعتقد به أو لا نعتقد، فالفرق بين الواقع والوهم التخيّلي ليس موضوعيًّا، قائمًا في الشيء ذاته، وإنما فينا نحن الذين نراه أو لا نراه، من منطلقنا الذاتي، وهمًا تخيّليًّا. بتعبير آخر: لا يكون الشيء غير قابل للتصديق (incroyable)، أبدًا في حدّ ذاته، كما يستحيل أن يشكّل ابتعاده من «الـ»واقع صدمة لنا، لأن كون الحقائق كلها تماثليّة يجعلنا لا نلحظ، حتى، هذا البعد.

حقيقيٌّ هو أينشتاين (Einstein)، في نظرنا، إذا ما حصرناه في إطار برنامج معيّن للحقيقة هو برنامج الفيزياء الاستنباطيّة والمُكَمَّمة (Physique déductive et quantifiée). ولكن **الإلياذة**، إذا اعتقدنا بها، في إطار البرنامج الخاصّ بها، برنامج الحقيقة الأسطوريّة، لا تسفُّ عنه في ميزان الحقيقة، وكذلك بالنسبة إلى **أليس في بلاد الغرائب**؛ فإنّا، وإن كنّا نعتبر عالمَي أليس وراسين أوهامًا تخيّلية، نعتقد بهما ونحن نطالعهما، ونبكي في مقعدنا ونحن نشاهد عرضهما على المسرح. إن عالم أليس في برنامجه، برنامج السحر، يطرح نفسه علينا عالمًا في مثل معقولية عالمنا وحقّانيّته، وإن صحّ التعبير، في

مثل واقعيته بالنسبة إلى ذاته. لقد بدّلنا نطاق الحقيقة، لكننا ما زلنا في الحقيقي أو في شبَهِه. لذا كان الأدب الواقعي خدعةً (ليست هي الواقع)، وحماسةً عديمة الجدوى (قد لا يكون السحري دونها واقعيّةً) ومنتهى التكلّف (فبركةُ الواقع بأشياء من واقعنا، يا لها من حذلقة!). قلَّما يتعارض الوهم التخيّلي مع الحقيقة، التي ليست إلّا مُنتَجًا فرعيًّا: حسبنا أن نفتح **الإلياذة** كي ننخرط في عالم الوهم التخيّلي، كما يُقال، ونفقد الاتجاه، مع فارق واحد، هو أننا، في عالم الوهم التخيّلي، لا نعود نعتقد به لاحقًا أو، بالأحرى، أن هناك مجتمعات تظلّ تعتقد بمضمونه، بعد انغلاق الكتاب، وأخرى تنقطع عن الاعتقاد به.

إننا نُبدِّل حقيقة بأخرى عندما ننتقل من يوميّاتنا المبتذلة إلى راسين، لكننا لا نلحظ فعل التبديل هذا؛ فقد نكتب لتوّنا رسالةً مطوّلة تضطرم بالغيرة، ونسارع بعد ساعة إلى تكذيبها ببرقيّة، لكننا نكاد لا نفعل حتى نتحوّل إلى راسين أو كاتول (Catulle)، حيث تدوّي صرخة غيرة تضاهي الشيء في - ذاته كثافةً، وتتواصل على مدى أبيات من دون أن يعتورِها أدنى وهَن، فنرى كم إن هذه الصرخة حقيقية! ولا غروَ فالأدب بساط سحري ينقلنا من حقيقة إلى أخرى، ولكن في حالة نُوام، لا نفيق منها إلّا وقد رسَوْنا عند الحقيقة الجديدة، فنحسب أننا لا نزال في سابقتها. لذا يستحيل إفهام السُذّج أن راسين أو كاتول لم يُصوّرا القلب الإنساني ولم يرويا سيرتهما الذاتية، ولا بروبِرس (Properce) الذي لا يعدلهما في هذا المجال، هو الآخر، فعل. مع ذلك، يبقى

هؤلاء السُذَّج محقّين على طريقتهم، لأن الحقائق كلّها لا تشكّل، على ما يبدو، سوى حقيقةٍ واحدة، ورواية مدام بوفاري تُعتبر «عملًا فنيًّا رائعًا، في نظر كاهن أصغى إلى اعترافات نساء الريف». إنّ تشابه أنساق الحقيقة هو الذي يمكّننا من الدخول إلى التخيّلات الرومنسيّة، والشعور بأن أبطالها «أحياء»، كما يخوّلنا الاهتداء إلى معنى جليل لا لفلسفات العصر القديم وأفكاره فحسب، بل لتلك التي في أيامنا، أيضًا. إن الحقائق، بما فيها حقيقة الإلياذة وحقيقة أينشتاين، هي من بنات المخيّلة وليست وليدة نور العقل الطبيعي.

أدبُ ما قبل الأدب، لا حقيقيٌّ ولا خيالي، لأنه خارج العالم التجريبي، ولكن أنبل منه وأسمى. تلك هي الأسطورة. ولها خاصيّة أخرى تتمثّل في كونها رواية، كما يدلّ عليها اسمها. بيد أنها رواية مُغفَلة (anonyme)، يمكن جمعها وتردادها، من دون أن تصحّ نسبتها إلى مؤلِّف واحدٍ بعينه. وهو ما سيعلّله المفكّرون العقلانيّون الذين أوّلُهم ثوسيديدس، بكونه «تقليدًا» تاريخيًّا، أو ذكرى نقلها معاصرو الأحداث إلى أحفادهم. لقد كانت الأسطورة شيئًا آخر، قبل أن تتنكّر بزيٍّ حكاية تاريخية. كانت تكمن، لا في الإبلاغ بما تمّت مشاهدتُه، بل في ترديد ما «يُحكى» عن الآلهة والأبطال. بأيّ شيء كان يجري الاستدلال على الأسطورة، تحديدًا؟ ـ بتوسّل الشارح صيغة الخطاب غير المباشر في كلامه على العالم العلوي: «يُقال إن...»، «أنشدت ربّة الشعر قائلة إن...»، «يقول أحد العارفين إن...»، من دون أن يظهر المتكلّم مباشرةً، أبدًا، لأن ربّة الشعر نفسها

ما كانت إلّا لـ«تُردّدَ» وتذكّرَ بهذا الخطاب الذي هو وليد ذاته[35]. عندما يكون مدار الكلام على الآلهة والأبطال، تكون الـ«يُقال» وحدها مصدر المعرفة، ولهذا المصدر سلطة خفيّة، لا لأنه لم يكن للكذب وجود: «أيَا هزيودس! إن ربّات الشعر تعرف أن تكذب وأن تقول الصدق»[36]، بل لأن الشعراء الكاذبين أنفسهم لم يكونوا أقلّ من نُظرائهم الصادقين اعتمادًا على وحي ربّات الشعر اللواتي ألهمنَ هوميروس وهزيودس.

الأسطورة استطلاع واطّلاع، بمعنى أن ثمّة أناسًا مطّلعين، يستقون لا من وحيٍ، بل بكل بساطة من معرفة شائعة قُيِّض لهم أن يتلقّفوها، فإن كانوا شعراء، لزم أن تكون ربّات الشعر، مخبراتهم

---

(35) شأن ما هو حاصل في الإنياذة *Enéide*, I, 8: «ذكريني يا ربّة الفن بالأسباب والعلل *Musa, mihi causas memora*»، بهذه العبارة بالهلّينية، كان فيرجيل (Virgile) يطلب إلى ربّة الفن أن «تردّد» على مسمعه ما «يُقال» عن إينياس وتؤيّد صحته، وألّا «تردّد» شيئًا نسيه أو ما زال يجهله. لذا كان من الجائز الاعتقاد بأن ربّات الفنون هنّ بنات الذاكرة (*contra* Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion*, vol. I, p. 254).

(36) W. Kroll, *Studien zum Verständnis*..., p. 49-58. لا نستسهلنّ البيتين 27 و28 من ملحمة نشأة الآلهة (*Théogonie*)، فالقول بأن ربّات الفنون توحي بالأكاذيب كما بالحقائق، سيجعل الخَلَف يعتقدون أن الشعراء كلّهم يخلطون الحقائق بالأكاذيب أو الأكاذيب بالحقائق، (راجع حول هوميروس Strabon,1, 2, 9, C. 20). ويرى فيه آخرون تعارضًا بين الملحمة التي تكذب والشعر التعليمي الذي يقول الصدق. على أنه من الأفضل، طبعًا، أن نقدّر أن هزيودس، من دون أن يُقدّم نفسه شاعرًا «تعليميًّا»، يعارض بين روايته الخاصة للأنساب الإلهيّة والبشريّة ورواية هوميروس الذي يعتبره منافسًا له وسلفًا.

الرسميّات، هنّ من يتولَّين مهمّة إبلاغهم ما يُعرف ويُقال. بيد أن ذلك لا يعني أن الأسطورة وحيٌ هابطٌ من العلاء أو لُغزٌ من الألغاز، لأن ربّة الشعر، لا تَني تردّد ما هو معلوم، أي ما هو بمثابة موردٍ طبيعي في تصرّف الذين يستقون منه.

ليست الأسطورة شكلًا من أشكال التفكير المتخصّص، بل إنها لا تعدو أن تكون معرفة بطريقة الاطّلاع مطبّقةً على مجالات المعرفة التي تتكوّن، في رأينا، بالمُجادلة والاختبار وسواهما. والاطّلاع، كما كتب أوسفالد دوكرو (Oswald Ducrot) في كتابه القوْل وعدم القوْل (*Dire et ne pas dire*)، هو عبارة عن مُرسَلة لاقوْليّةٍ يستحيل أن تتحقق إلّا إذا اعترف المُرسَلُ إليه (destinataire) للمرسِل (locuteur) مسبقًا بالكفاءة والنزاهة، بحيث يقع الاطّلاع توًّا خارج خيار الحقيقي والباطل. وما علينا، إذا رغبنا في رؤية صيغة المعرفة هذه تعمل على نحوٍ جيّد، إلّا أن نقرأ الصفحة التي يروي فيها الأب هوك (Huc) الرائع كيفية عمله، منذ قرن ونصف القرن، على ردّ التيبتيين (Tibétains) إلى المسيحيّة: «كنًّا قد اعتمدنا أسلوب تعليم تاريخيٍّ محض، حرصنا على تنقيته من كل ما يمكن أن يوحي بروح الجدل والشجار. وكانت أسماء الأعلام والتواريخ الدقيقة تفعل فيهم أكثر بكثير من أقوى الحجج وأشدّها عقلانيّةً، فعندما كانوا يحفظون اسم يسوع واسم أورشليم واسم بيلاطس البنطي وتاريخ الأربعة آلاف سنة بعد خلق العالم، كان ينتفي لديهم كل شكّ في سر الفداء (Rédemption) وفي البشارة الإنجيليّة. فضلًا عن ذلك لم نلاحظ

يومًا أن الأسرار أو المعجزات تشكّل لهم أدنى صعوبة. من هنا بتنا مقتنعين بأن العمل الفعّال من أجل هداية الوثنيين يكون بالتعليم لا بالمجادلة».

كذلك كان في بلاد اليونان مجالٌ يتعيّن على الطالب فيه أن يتعلّم كلّ شيء من الأشخاص المطّلعين على أسراره. إنه مجال الفوْطبيعي الذي يتألّف من أحداث لا من حقائق مجرّدة يستطيع المستمع أن يجابهَها بحجّته الخاصة. كانت الوقائع دقيقة لا يعتورِها أيُّ نقص في أسماء الأبطال وشهرتهم، ولم تكن الإشارة إلى الأمكنة التي تشكّل مسرح الأحداث بأقلَّ منها دقّة (بيليون (Pélion) سيثيرون (Cithéron) تيتاريس (Titarèse)... ثمة، في الميثولوجيا الإغريقيّة، موسيقى تنتظم أسماء الأمكنة). كان يمكن أن يستمرَّ الوضع أكثر من ألف عام على هذا المنوال. وهو لم يتبدّل لأن الإغريق اكتشفوا العقل أو ابتكروا الديمقراطية، بل لأن حقل المعرفة لديهم أدركه التشوّش والاضطراب بفعل نشوء قوى إثباتٍ جديدة، كالاستقصاء التاريخي والفيزياء النظريّة. هذه القوى راحت تنافس الأسطورة، وبخلافها، تطرح خيار الحقيقي والباطل، على نحوٍ صريح.

تلك هي الميثولوجيا التي لن يبقى مؤرّخ إلّا ويتناولها بالنقد، من دون أن يُعمِل فيها ذائقته الفنية، مستسلمًا إلى حسِّ الغرائبي (le sens du merveilleux)، لا بل إن المؤرّخين سيحسبونها ضربًا من الكتابة التاريخيّة، ولكن، من دون أن يدركوا طبيعته، ولأنهم كانوا

يظنّون الأسطورة (Mythos) مجرّد «تقليد» محلّي، فقد تعاملوا مع الزمنيّة الأسطوريّة كما لو كانت من الزمن التاريخي. ليس هذا فحسب، بل إن المؤرّخين كانوا في مواجهة نوع ثانٍ من الأدب الميثولوجي يتنوّع ما بين شعر ملحمي ونثر، وينطوي على عرض للسّلالات الأسطوريّة (généalogies mythiques)، بدءًا بـ فهرس أشهر نساء الميثولوجيا المعروف باليونانيّة بـ (Grandes Ehées)، كما يُعنى بإنشاء سلسلة الأسباب والعلل وصولًا إلى الأصول (aitiologies)، فضلًا عن تضمّنه روايات تأسيسية، وحكايات وملاحم محلّية. لقد ازدهر هذا الأدب منذ القرن السادس [قبل الميلاد] واستمر قائمًا، في آسيا الصغرى، حتى ما بعد عهد الأباطرة الأنطونيين(37). ولمّا كان من عمل أدباء مثقّفين، فقد كان يُدغدغ الرغبة في معرفة الأصول أكثر مما يرضي حسَّ الغرائبي. وإذا شئنا أن نضرب مثالًا على ذلك من تراثنا، كان لنا من الرواية الأسطورية التي تُرسي الأصول الطرواديّة للمَلَكيّة الفرنجيّة، من فريديغير (Frédégaire) إلى رونسار (Ronsard)، خير ما يوضح المنطق الذي اعتمدَه هؤلاء، في هذا المجال، والذي يمكن تمثيله كالآتي: ما دام الطرواديون قد أسّسوا ممالك جديرة بهذا الاسم، فقد وجب أن يكونوا، هم أنفسهم، من أسّس أيضًا مملكة الفرنجة، وما دامت أسماء الأمكنة تستمدّ أصولها من

---

(37) حول هذا النتاج التاريخي، راجع مثلًا: J. Forsdyke, cité note 5; M. Nilsson, *Geschichte des griech. Religion*, 2e éd., vol.II, p. 51-54.

أسماء الشعوب، فقد لزم أن يُطلَق على الطروادي المذكور اسم فرانجيون (Francion).

هكذا رأينا بوسانياس يستند، في أبحاثه المتعلّقة بميسّنيا (Messénie)، إلى أقوال أحد شعراء الملاحم في العصر الهلّيني القديم، واسمه ريانوس (Rhianos)، استناده إلى المؤرّخ ميرون دو بريين[38] (Myron de Priène). أما في ما يتعلّق بأركاديا، فقد اتّبع «تسلسلًا نَسَبيًّا يرويه الأركاديّون»، أي تقليدًا قام بجمعه، على حدّ زعمهم، شاعرٍ من الحقبة الأسطوريّة يُدعى آسيوس[39] (Asios). بذلك تمّ للمؤلِّف إنشاء سلالة ملوك أركاديا على مدى أجيال عديدة، منذ بيلاسغوس (Pélasgos)، المعاصر لسيكروبس (Cécrops)، حتى حرب طروادة. ولمّا كان يعرف اسم كلّ فرد من هذه السلالات وشهرته واسم كل ولد من أولاده، فقد استطاع، بتطبيقه التسلسل النَّسَبيَّ المذكور على نسيج الزمن التاريخي، أن يُثبت أن إنوتريا (Oinotria) التي أنشأها إنوتريوس (Oinotrios)

---

(38) Pausanias, IV, 6,1, pour Myron; pour Rhianos, lire IV, 1-24 *passim.* Sur ce Rhianos, A. Lesky, *Geschichte des griech. Literatur*, Berne et Munich, Francke, 1963, p. 788; je n'ai pas lu *Pausanias und Rhianos* de J. Kroymann, Berlin, 1943, ni les *Messenische studien* de Kiechle, Kallmünz, 1959.

حول مصادر علم الآثار الأكاديّة لبوسانياس، راجع: W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 145 sq.

حول مفاهيم البدء، والتوطيد (*katastasis*) و«علم الآثار»، راجع E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt Wiss. Buchg. 1956, p. 372.

(39) Pausanias, VIII, 6, 1. ولكن ينبغي الاستشهاد بمقدّمة الجزء الثامن كلّها. حول تأسيس إنوتريا، راجع: VIII, 3, 5.

ابن ليكاون (Lycaon) من الجيل الثالث، هي أقدم مستعمرة أسّسها الإغريق، ومن بعيد.

هذا الأدب السّلالي الذي اعتبره بوسانياس من نتاج المؤرّخين، كان في الحقيقة يروي أصولًا (aitia)، أي كيفية إرساء نظام العالم، ووضع الأشياء في مواضعها، انطلاقًا من فكرة مُضمرة، لا تزال تطالعنا في الجزء الخامس من مجموعة الشاعر لوكريس (Lucrèce)، ألا وهي أن عالمنا ناجز، مرتّب، مكتمل[40]. أعرف طفلًا شاهد المعماريّين ذات يومٍ يعملون، فسأل والده، بشيء من التعجّب: «بابا، ألم يجرِ بعدُ تشييدُ البيوت كلُّها؟» إنه ما يُسمّى بوضع الأشياء في مواضعها، ومن طبيعة هذا الفعل أن يتمَّ قبل بدء التاريخ، في زمن الأبطال الأسطوريين. كلّ ما في الوجود من ظاهرات يؤول بنا إلى أن نرويَ من أين يستمد هذا الإنسان وجوده، وأيضًا، من أين تستمد هذه العادة وتلك الحاضرة وجودهما. ولا بأس من أن نوردَ، في هذا السياق، أن الحاضرة عند نشوئها، لا يبقى أمامها إلّا أن تحيا وجودها التاريخي الذي لا ينتمي إلى علم الأصول.

---

(40) مهما قيل في هذا الشأن، فإن مفهوم الزمن الأكثر شيوعًا لم يكن مفهوم الزمن الدّوْري ولا الخطّي، وإنما مفهوم الأفول (الذي يعتبره لوكريس حقيقة بدَهية)؛ بمعنى أنه تمّ صنع الأشياء وابتكارها كلها، وأن العالم مكتمل النضوج وليس له إلّا أن يهرم ويشيخ. راجع: Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 57, note 4 de l'édition de poche (Paris, Seuil,1979).

هذا المفهوم هو المفتاح المُضمر لجملة صعبة وردت لدى أفلاطون، *Lois*, 677 C الذي ما كان ليرى مجالًا للابتكار ـ (الذي ليس إلّا إعادة ابتكارات) ـ لو أن الجزء الأكبر من البشريّة لم يكن خاضعًا للتدمير الدّوْري مع كامل إرثه الثقافي.

يتّضح مما تقدّم أن الإتيولوجيا التي سيجدها مؤرّخٌ نظيرَ بوليب[41] صبيانيّة، تكتفي بردّ الشيء إلى بدايته وتفسيره بأسبابه، أي بَرَدّ الحاضرةِ إلى مؤسّسها والطقسِ (rite) إلى حادث اعتُبِر سابقًا، بحُكم التكرار، والشعبِ إلى إنسان أوّل، أو ملكٍ أوّل، وُلد من الأرض. وعلى امتداد الفترة الواصلة بين هذا الحدث الأول وعصرنا التاريخي الذي يبدأ مع حرب طروادة، تتعاقب الأجيال الأسطوريّة، بحيث نرى المؤلّف الأسطوري، يعيد تشكيل السُّلالات الملكيّة أو ينشئ لها، بالأحرى، على مدى الزمن الأسطوري، تسلسلًا نسبيًّا خرافيًّا لا يعتوِره أدنى نقص. ومتى فرغ من ابتكاره شعر بالاكتفاء، مطمئنًّا إلى امتلاكه المعرفة كاملة. ولو سُئلنا: من أين يستنبط هذا الحشد من أسماء الأعلام التي يُعلّقها على طبقات سلالاته؟ لأجبنا: من مخيّلته، من المجاز أحيانًا، وغالبًا من أسماء الأمكنة؛ فأسماء الأنهار والجبال والمدن في إحدى البقاع تنحدّر من أسماء سكّانها

---

(41) Polybe, X, 21 (في تأسيس المدن)؛ XII, 26 D (ابتجحات طيماوس (Timée) في ما خصّ إقامة المدن وصلات القربى القائمة بينها)؛ XXXVIII, 6 (روايات تاريخيّة تقتصر على شرح البدايات ولا تقول شيئًا عن تتمّة الحكاية). كان الفكر الشعبي يعارض بين ماضي «تأسيس المدن»، وهو مشرِّف، والحاضر الرتيب: عندما كان هيبياس (Hippias) يقصد اسبارطة لإلقاء المحاضرات، كان يتكلّم على «الأنساب البطوليّة أو البشريّة، وتأسيس المدن في العصور البدائيّة، وبصورة أعمّ، كان يتكلّم على كل ما يعود إلى العهد القديم» (Platon, *Hippias majeur*, 285 E) إن وضع العالم الذي هو عالمنا في نصابه يتضمّن، في حالتي التوطّد والأفول، ثلاثة عناصر هي: «تأسيس المدن وابتكار الفنون وسنّ القوانين» (Josèphe, *Contre Apion*, I, 2, 7). يجوب هيرودوت العالم، ويصف الشعوب واحدًا واحدًا، على غرار وصف البيوت، لينتقل من ثمّ إلى باطن الأرض، حيث منبت هذا الشعب.

الأصليين الذين يُعتقد أنهم كانوا في غابر الأزمان ملوك تلك البلاد أكثر منهم قاطنيها الوحيدين. من هنا يصحّ القول إن أسماء الأعلام البشريّة في الأزمنة الأسطوريّة هي في أساس نشأة أسماء الأمكنة التي تشكّل الأثر البشري الموغِل في القدم؛ فاسم النهر، مثلًا، من شأنه، إذا كان مشتقًّا من اسم إنسان، أن يرقى بنا إلى وجود بشريٍّ أوّلي كان في أصل تحوّل المنطقة منبتًا بشريًّا[42].

ولكن، ما الحدث الذي أُطلِق على أثره اسم هذا الملك السالف على النهر المذكور أو انتقل إليه؟ ذلك ما لا يطرحه عالم الأنساب (généalogiste) حتى على نفسه: إن تماثل الألفاظ يكفيه، وطريقة التفسير التي تنطلق من النماذج الأوّلية (archétypes) هي المأثورة لديه، كأن يتساءل عن العلاقة الملموسة بين [الإله الريفي عند الرومان] فونوس (Faune) وطُغمة الفونوسيين، بين هِلّين والهلّينيين، بين بيلاجيوس والبيلاجيوسيين، بل بين الفيل والفيَلة، في توليفة الأسباب والعِلل الظاهرة في قوله: «في البدء لم يكن للفيلة خرطوم، لكن إلهًا شدّ أنف أحد الفيَلة عقابًا له على خديعة ارتكبها، ومنذ ذلك اليوم الأول صار للفيَلة كلّها خرطوم». إن بوسانياس لم يعد يفهم

(42) نطالع أمثلة على هذه الأمور في كل صفحة من صفحات بوسانياس، ولا سيّما في الفصول الأولى من كتبه المختلفة. إن تعليل اسم الموضع باسم الشخص يتيح العودة إلى الأصول البشريّة حتّى لنفضّل أن نردّ اسم جبل يُدعى نوميا (Nomia) إلى اسم إحدى الحوريّات بدلًا من أن نفسّره بلفظة «مراعٍ»، وهو التفسير الأصحّ، طبعًا، كما يُلمِح بوسانياس نفسه (VIII, 38, 11)؛ وفيما يريد بوسانياس أن يفسّر اسم إيغيالوس (Aigialée) بلفظة «ضفّة»، يفضّل الأخائيون، من جهتهم، أن يخترعوا لتعليله ملكًا يُدعى إيغيالوس (VIII, 1, 1).

منطق النماذج الأوّلية هذا ويعتبر النموذج الأولي، نظير آدم، أولَ ملك على البلاد، لأن وجوده سابقٌ كلَّ وجود[43]: «يقول الأركاديون إنَّ بيلاسغوس كان أول من سكن في بقعتهم، لكن الأكثر معقولية، من الناحية المنطقية، هو الاعتقاد بأنه لم يكن وحده وإنما كان معه رجال آخرون، وإلّا فأين الرعايا التي يُفترض أن يكون عليها ملكًا؟ لقد كان بيلاسغوس مميّزًا بقامته وقوّته وجماله، وأيضًا بذكائه، لذا اختير، في تصوّري، ملكًا عليهم. أما الشاعر آسيوس فقد نظم فيه، من جهته، هذه الأبيات: «بيلاسغوس، ذاك المساوي للآلهة، أطلعتْه الأرض السوداء في جبال الصنوبر البريّ من أجل أن يكون جنس البشر». هذه الأسطر القليلة هي أشبه بـ«ملصقة»، تمّ فيها تثبيت الحقيقة الأسطوريّة القديمة على عقلانيّة من نوع تلك التي يمارسها بوسانياس. إلّا أنها قلما تبدو متأثّرة بتباين هذه الموادّ.

---

(43) Pausanias, VIII, 1, 4؛ كذلك عند ثوسيديدس Thucydide, 1, 3
لم يعد «هيلن (Hellen) وأولاده» آباء الهيلّينيين كلّهم ولا النماذج الأصليّة الأسطوريّة، كما الفيل بالنسبة إلى الفيَلة. إنها سلالة ملكيّة حكمت جمْعًا من البشر. وإذا أردنا أن نعرف ماهيّة علم الأصول (الإتيولوجيا)، فما علينا إلّا مشاهدة المحاكاة الهزليّة التي وضعها أرسطوفانيس في مسرحيّته الساخرة **الطيور** Aristophane, *Oiseaux*, 466 - 546.

توزيع المعرفة الاجتماعي
وكيفيّات الاعتقاد

كيف أمكنٍ الاعتقاد بكلّ هذه الروايات الأسطورية وهل تمّ الاعتقاد بها حقّا؟ إن السؤال لا يُطرح على المستوى الذاتي، لأن كيفيّات الاعتقاد تُحيل على أشكال تمثّل الحقيقة، وللحقيقة برامج عدة تتضمّن توزيعات مختلِفة للمعرفة عبر العصور[44]. هذه البرامج

(44) بشأن امتلاك الحقيقة وتوزيعها، انظر الكتاب الرائع Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèche archaïque*, Paris Maspero, 1967; حول توزيع المعرفة، راجع: Alfred Shutz, *Collected Papers* (Coll.»Phænomenologica», vol. XI et XV),vol. I, p. 14: «The Social Distribution of Knowledge», et vol. 2, p. 120: «The Well-Informed Citizen»; G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 203. لقد وجد المفكرون المسيحيّون أنفسهم مقودين إلى التعمّق في هذه الفكرة، ولا سيّما القديس أغسطينوس، أليست الكنيسةُ جماعةَ عقيدة وإيمان؟ يوضح القديس أغسطينوس في كتابه **فائدة الإيمان** (saint Augustin, *De utilitate credendi*) أننا أكثر ما نؤمن بالسماع، وأنّ هناك تبادلًا للمعارف الذي يجري توزيعها على نحوٍ متفاوت، وأن إرغام الناس على الاعتقاد يؤول بهم إلى الاعتقاد حقًا. هذه الفكرة هي في أساس واجب الاضطهاد الشهير والإرغام على الدخول (*compelle intrare*)، للأسف، ينبغي أن نعمل خير الناس رغمًا عنهم (تفاوتات المعرفة تترافق مع تفاوتات المقدرة) والمعرفة خير. كانت سوسيولوجيا الإيمان هذه تلوح لدى أوريجينوس، (Origène, *Contre Celse*, I, 9-10 et III, 38). من هنا نظريّة الإيمان الضمني: من يثق بالكنيسة يشتهر بمعرفته كل ما تجاهر به من تعاليم وعقائد. لكن المشكلة هي هذه: ما هي درجة الجهل التي لا يُعدّ المسيحيُّ المؤمن =

هي التي تفسّر الدرجات الذاتيّة لقوّة المعتقدات تفسيرَها القصد المُلتبِس (mauvaise foi) واجتماع التناقضات لدى الشخص الواحد، حتّى ليصحّ قوْل ميشال فوكو: يبدأ تاريخ الأفكار حقًّا عندما نؤرّخ فكرة الحقيقة الفلسفية.

لا معنى للواقع، ولا ضرورة لأن يكون له أيّ معنًى، بل العكس هو الصحيح. حسبُنا أنْ نتصوّر ما هو ماضٍ أو غريب على غرارٍ ما

اعتبارًا منها مسيحيًّا إلّا بالاسم؟ وهل يكون المرء مؤمنًا إذا كانت مادة الإيمان الوحيدة لديه هي أن الكنيسة تعرف، وأنها على حق؟ راجع: B. Grœthuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France: l'Église et la bourgeoisie*, Paris, Gallimard, 1952, p. 12. حول هذه المسائل كلها وحول القديس أغسطينوس، راجع .Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 20

إن لتوزيع المعرفة، إضافةً إلى ما يترتّب عنه من تبعات سياسيّة واجتماعيّة، نتائج على المعرفة نفسها (إن المرء لا يتعلّم ولا يبتكر إلّا إذا اعتُرِف له اجتماعيًّا بهذا الحق، وإلّا تردّد وشكّ في ذاته). عندما لا يكون لنا الحق في المعرفة والمساءلة، نجهل بصدق ونبقى عميانًا. لذا كان بروست يقول: «لا تعترفوا أبـدًا». إن مصادر المعرفة وحججها هي نفسها تاريخيّة. مثلًا، «إذا كان مفهوم الحقيقة، لدى الإغريق، يتحدّد بجملة صحيحة لأنها تخلو من التناقض ويُمكن التحقق منها، فإن المفهوم اليهو- مسيحيّ (judéo-chrétienne) للحقيقة يرتبط بالصدق وانعدام الغشّ أو الازدواجية في العلاقات الشخصيّة» (R. Mehl, *Traité de sociologie du protestantisme*, Paris et Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 76).

من هنا خاتمة الإنجيل الرابع الغريبة، في التراضي، حيث تعلن جماعة تلاميذ القديس يوحنا: «ونحن نعرف أنّ شهادته حقّ» (XXI, 24). لو كانت تلك شهادة بالمعنى الإغريقي للكلمة، بمعنى أن الشاهد كان موجودًا ورأى الشيء بأمّ العين، لكانت الجملة منافيةً للعقل، إذ كيف يمكنهم الشهادة على صدق رواية القديس يوحنا لموت المسيح، ولم يكونوا حاضرين؟ لكن التلاميذ يقصدون أنهم عرفوا جيّدًا يوحنا وتحقّقوا من أنّ له قلبًا صادقًا لا يقوى على الكذب.
=

هو راهنٌ أو قريبُ العهد منّا. لقد كان للأسطورة مضمون يتعيّن في زمنيّة أفلاطونيّة سامية تضاهي، في غرابتها وانسلاخها عن التجربة الفرديّة ومصالحها، تلك التعابيرَ الوعظية أو النظريّات الخفائيّة التي يجري تلقينها في المدرسة وتصديقها بالسماع. أضِف إلى ذلك أن الأسطورة كانت استطلاعًا لإيمان الآخر. إنه أول موقف للإغريق من الأسطورة، وفقًا لكيفية اعتقاد معيّنة جعلتهم في حالة تبعيّة لكلام الآخر. وقد نجم عن ذلك أمران: الأول، ظهور نوع من اللامبالاة والخمول النُّوامِيِّين أو، على الأقلّ، حال من التردّد إزاء الحقيقة والوهم التخيّلي. والثاني، أن التبعيّة المذكورة ما لبثت أن أحدثت ثورة بات الكلّ يريد فيها أن يقرّر كل شيء بنفسه انطلاقًا من خبرته الشخصيّة. إن مبدأ الأشياء الراهنة هو، بالضبط، هذا الذي يقيس الغرائبيَّ على الواقع اليومي ويتيح الانتقال إلى كيفيّات أخرى.

هل يمكن للاعتقاد، الذي يفتقر إلى وسائل الفعل، أن يكون صادقًا؟ متى أمسى الشيء خارجَ قبضتنا تفصل بيننا وبينه مهاوٍ كثيرة، لا نعود نعرف، نحن أنفسنا، ما إذا كنّا نعتقد به أم لا: لقد وقف بندار متردّدًا أمام الأسطورة، وفي لغة البيثاريّة الماشرة، مهما بلغت من الجلال، ما يشير إلى بعض التذبذب: «لا برًّا ولا بحرًا نجد الطريق التي تؤدّي إلى أعياد شعوب بلاد الشمال الواسعة. لقد نجح فرساوس المِقدام، بالأمسِ، في الوصول إليها وإلى أهلها الطوباويين، فقتل الغورغونة (Gorgone)! وكانت الإلهة أثينا دليله. من جهتي، لا شيء يفاجئني، ولا أستبعد أيّ شيء حين تعمل الآلهة لإنجازه».

إنّ كيفيّة الاعتقاد الأكثر شيوعًا هي تلك التي يُبنى فيها الاعتقاد على إيمان الآخر؛ فأنا، مثلًا، أعتقد بوجود مدينة طوكيو التي لم أذهب إليها قطّ، لأنني لا أرى أيّ مصلحة لعلماء الجغرافيا ووكالات السفر في خداعي[45]. من شأن هذه الكيفيّة أن تدوم طالما أن المُعْتَقِد يثق بمحترِفين أو، حتى، في غياب محترفين يسنّون القوانين في هذا الشأن. كذلك الغربيّون أو، على الأقلّ، أولئك الذين ليسوا بكترولوجيّين منهم، يعتقدون بالميكروبات، ويضاعفون احتياطاتهم التعقيميّة للسبب عينه الذي يجعل الأزنديين يعتقدون بالمشعوِذين ويُكثرون من الاحتياطات السحريّة كي يدرؤوا عنهم أذاهم. هؤلاء، أيضًا، يؤمنون على سبيل الثقة. لقد كانت الحقيقة، بالنسبة إلى معاصري بندار وهوميروس، تتحدّد إمّا بالاختبار اليومي أو بالمُتكلِّم الذي يمكن أن يكون مستقيمًا أو مخادعًا. أما الإثباتات التي تبقى خارج الاختبار، فلا يصحّ الحكم عليها بالصحّة ولا البطلان، كما لا يجوز اعتبارها كاذبة، لأن الكذب لا يكون كذبًا ما لم يَعُد على الكاذب بالنفع ويتسبّب بالضرر للآخرين. باختصار: إن الكذب النزيه لا يُحسب غشًّا. لقد كانت الأسطورة تتحدّد في منزلة وسطى (tertium quid)، بين الحقيقي والباطل، وهو ما أمكن أن تكون عليه، أيضًا، بالنسبة إلينا، حالُ أينشتاين، لو أن حقيقته لم تأتِ من مصدر ثالث، هو مرجعية المُحترِفين.

---

(45) هذه الفكرة التي ندرك مدى أهمّيتها لدى القديس أغسطينوس، خصوصًا في *De utilitate credendi*، تلوح، أيضًا، لدى جالينوس Galien, *De la meilleure secte, à Thrasybule*, 15.

في تلك الأزمنة البعيدة، حيث لم يكن لاهوت ولا تاريخ ولا فيزياء، لم تكن هذه المرجعيّة قد وُلدت، وإنما كان العالَم الفكري محصورًا في الأدب، وكانت الأساطير الحقيقيّة وابتكارات الشعراء تتوالى على مسامع الحاضرين الذين يُصغون بانصياع إلى الرجل الذي يعرف. لم تكن لهؤلاء مصلحة في الفصل بين الحقيقة والكذب ولا كانت تصدمهم الأوهام التخيّلية طالما أنها لا تتعارض مع أي علم، لذا لم يُميِّزوا بين الابتكارات والأساطير الحقيقيّة، ما سيُضطرُّ هزيودس إلى المجاهرة بأن الشعراء غالبًا ما يكذبون. وما كان ليثير هذه الضجة إلّا لأنه أراد أن يوقظ معاصريه من نُوامهم، وينشئ لحسابه الخاص ميدانًا للحقيقة لا يُرسَل فيه الكلام على عواهِنه ولا تُروى الأمور عن الآلهة كيفما اتفق.

الواقع أن الاعتقاد المبنيَّ على الثقة بالآخر كان، على الرغم من عدم اتّساقه، يصلح لأن يُشكّل دعامة لمبادرات فرديّة تتصدّى، بما تجسّده من حقيقة، للخطأ الشائع أو للجهل. ذلك ينطبق تمامًا على كتاب هزيودس حول نشأة الآلهة التنظيرية، فهو لم يكن وحيًا منزلًا من لدُن الآلهة، بل معرفةٌ تكوّنت لدى الشاعر بإلهام من ربّات الشعر، أي بتفكيره الشخصي. لقد أطال هزيودس التأمّل في كل ما يُروى عن الآلهة والعالم، فانفتحت مداركه على أمور كثيرة مكّنته من وضع قائمة كاملة وحقيقيّة بالسلالات الإلهية. وتفصيل ذلك كالآتي: في البدء كان كاووس (Chaos) والأرض [غايا]، وكان

الحبّ [إيروس]. ثم وَلدَ كاووسُ الليلَ، والأرضُ وَلدت السماءَ [أورانوس] والمحيطَ الذي أنجب بدوره أربعين ابنة، يعدّد هزيودس أسماءهن: بيثو (Peitho)، وأدميت (Admète)، وإيانثي (Ianthé)، وبوليدور (Polydore) الجميلة... إلخ.

هذه الأنساب هي، في جزء كبير منها، مجازية، ولدينا انطباع بأن هزيودس يأخذ هذه الآلهة - المفاهيم على محمل الجدّ أكثر من الآلهة الأولمبيّة. ولكن، كيف اجتمع له هذا الكمّ من المعلومات الدقيقة والأسماء؟ بل ما سبب كون الروايات النُّشُوكَوْنيّة كلّها قصصًا حقيقيّة؟ - إنه انعدام الاتّساق الذي يُميّز المعرفة المبنيّة على الثقة بالآخر، فهزيودس يعرف سلفًا أنه سيحظى بالتصديق بلا دليل، ويعامل نفسه كما سيُعامَل، ما يعني أنه كان أول من اعتقد بكل ما خطر بباله.

في المسائل الكبرى - يُذكّر في فيدون (*Phédon*) - حين نعجز عن الاهتداء بأنفسنا إلى الحقيقة، لا يبقى أمامنا، ما لم نتلقَّ الوحي من إله، إلّا أن نعتمد أفضل ما يُقال أو نتعلّمَ من شخص آخر يعلم[46]. عندئذٍ يتبدّل معنى الـ«يُقال» المعهود في الأسطورة التي لا تعود استطلاعًا هائمًا في الهواء، ولا موردًا طبيعيًّا يتميّز لاقطوه بالمهارة وحسن الحظ، بل تغدو امتيازًا يختص به كبار المفكّرين الذين لا نفتأ نردّد تعليمهم. «يُقال إننا عندما نموت نصبح كالكواكب في السماء»،

---

(46) Platon, *Phédon*, 85 C et 99 CD.

هذا ما أعلنه أحد أبطال أرسطوفانس، بعد سماعه كلامًا على المعرفة الكلية التي تحتكرها بعض مذاهب عصره[47].

إلى جانب التنظيرات الخفائيّة نوعًا ما، كان هناك حقيقة مبنيّة على الثقة لها نموذج آخر من الأبطال هو نموذجُ مفكِّك الألغاز. ذلك ما كان عليه علمًا الطبيعة وما وراء الطبيعة، في بداية نشأتهما، أي البدايات المفترضة للفكر الغربي. أن تكون فيزيائيًا يعني أنْ تجد مفتاح لُغْز العالم[48]، لأنّ اللُّغز موجود، وساعة يتمّ فكُّه تنجلي دفعةً واحدة كل الخفايا أو، بالأحرى، يزول السرُّ وتتفتح الأعين.

انظر كيف سيرسم التقليد الإغريقي بدايات الفلسفة: أوّلُ الفلاسفة الإغريق هو طاليس (Thalès) الذي وجد مفتاح الأشياء بإعلانه أن «أصل كل شيء ماء»، فهل كان يجاهر بوحدة العالم؟

---

(47) Aristophane, *Paix*, 832; cf. *Oiseaux*, 471 sq.

(48) Nietzsche, *Aurore*, § 547: «إن الواقع العرضي المتمثّل في كون الإنسان يعيش سبعين سنة، تقريبًا، لم يعد يُعيق مسيرةَ العلم في أيامنا، لقد كان الأمر كذلك منذ زمن طويل... في الماضي كان كلُّ مريد أن يبلغ قمّة العلم في خلال هذه المدة الزمنية، وكان يجري تقويم طرائق المعرفة على أساس هذه الرغبة العامة... ما دام قد نُظِّمَ الكون بأسره تبعًا للإنسان. كذلك كان هناك اعتقاد بأن معرفة الأشياء تتلاءم، هي أيضًا، مع مستوى الحياة الإنسانيّة... لقد كانت الرغبة السرّية تقضي بحلّ كل شيء دفعةً واحدة وبكلمة واحدة. كان يجري تصوّر هذه المهمّة في شكل عقدة غورديّة أو بيضة كولومبوس، لأن أحدًا لم يكن يشكّ في إمكان... تصفية الأسئلة كلّها بجواب واحد، وما كان يتعيّن الإجابة عنه كان هو اللغز».

هل كان على الطريق التي تقود حكمًا إلى الواحديّة (monisme)، من خلال طرحه معضلات الكائن (Être) والقول بوحدة الطبيعة؟ الواقع أن أطروحته، إذا ما أخذنا بالتقليد، لم تكن ماورائيّة ولا أونطولوجيّة، بل مجازيّة... وكيميائيّة: فالأشياء، بالنسبة إليه، مكوّنة من الماء، مثلما أن الملح البحري هو، بالنسبة إلينا، مكوّن من الكلور والصوديوم، وما دامت الأشياء كلُّها من الماء، فكل ما في الوجود يمضي، ويسيل، ويتبدّل ويزول. يا لها من كيمياء عجيبة! كيف تدّعي إعادة تركيب تنوّع المكوِّنات من جسمٍ واحدٍ بسيط؟ أهي الواحديّة؟ ـ ولا حتى... فنحن لا نتكلم بصيغة المفرد على «الفظة» لُغز، من منطلق الواحديّة، كما أن المفتاح لا يُشكّل تفسيرًا. هذا الأخير يحلّل ظاهرةً، في حين أن المفتاح ينسينا اللُّغز، يمحوه ويحلُّ مكانه، تمامًا كما تحجب جملةٌ واضحة جملةً سابقة لها تتّسم بالغموض والإبهام. إن طاليس، كما سيتصوّره التقليد الفلسفي الإغريقي، لا يُفسّر العالم في تنوّعه، بل يمنحه معناه الحقيقي ـ «الماء» ـ الذي يحلُّ مكان الغموض المُلغِز. هذا الأخير يجري نسيانه في الحال، لأن المرء ينسى بسهولة نصَّ أحجيَّة لا غاية لها سوى الإتيان بحل.

إن التفسير يتطلّب بحثًا وبرهنة، في حين أن مفتاح اللُّغز يُحزَر، ومتى حُزر فعَل فورًا. لا داعيَ، حتى، إلى التسويغ: حسبُنا أن نتلفَّظ بعبارة: «افتح يا سِمسِم!» كي يسقط الحجاب وتنفتح الأعين. لقد تولّى كلٌّ من فيزيائيِّي بلاد اليونان الأوّلين فتحَ كل شيء دفعة

واحدة، ولحسابه وحده. وبعد قرنين من الزمن، ستكون فيزياء أبيقور (Epicure)، قصة من هذا النوع، أيضًا. وليس ما يتيح لنا تكوين فكرة عنها سوى نتاج فرويد (Freud)، ذاك الذي يفاجئنا فيه أن غرابة الأمر لا تفاجئ إلّا قليلًا جدًا: تلك الكُتيّبات التي تبسط خريطة أعماق النفس، من دون أن يلوح فيها طيف دليل أو برهان، ومن دون أن يُضرَب أيُّ مثل، ولو بهدف الإيضاح، بل من دون أن تُبرَز أدنى إبانة وافية، أو نتمكّن من تبيّن المصدر الذي استقى منه فرويد هذه المعلومات كلَّها وكيف حصلت له معرفتها. أمن مراقبة مرضاه؟ أم من ذاته، وهو ما نرجّح؟ لا نعجبنَّ إذا كان يجري التعقيب على هذا النتاج البالغ القدم بشكل من أشكال المعرفة لا يقلُّ عنه قدمًا هو: الشرح. وما عسى يبقى، بعد الاهتداء إلى كلمة اللغز، غيرُ الشرح؟ وأضيف: لا يحزر الكلمة ـ المفتاحَ في لغزٍ كهذا إلّا من كان عبقريًّا أو مُلهَمًا أو شبهَ إله؟ وقد كان أبيقور إلهًا، أجل، إلهًا، كما أعلن تلميذه لوكريس. إن مُفكِّك اللغز يحظى بالتصديق بناءً على كلامه، ولا يطالب ذاته بأكثرَ مما يطالبه به معجَبوه. أما تلاميذه فلا يُتابعون عملَه ولا يضيفون إليه جديدًا، وإنما يتناقلونه، مكتفين بتطبيقه والدفاع عنه وتأييده بالشواهد والأمثال.

لقد تطرّقنا، لتوّنا، إلى المعلمين والتلاميذ، وما ذاك إلّا لكي نستأنف الكلام على الأسطورة التي انبعثت الريبة تجاهها، على الأقلّ، من بؤرتين هما: انتفاضة عِصيان على كلام الآخر؛ وتكوُّنِ مراكز احترافيّة للحقيقة.

كانت الأرستقراطية الإغريقية ـ على غرار ما سيكون عليه الأمر عندنا في القرن الثامن عشر ـ تقف أمام الروايات الأسطورية متأرجحة بين موقفين؛ فإما أن تشاطر الشعب تصديقه توطيدًا لنفوذها، لأن انصياع الشعب يكون على قدر تصديقه، وإما أن ترفض الانقياد المُهين الذي ترى فيه أحد مظاهر السذاجة. وأوّل الامتيازات الناجمة عن هذا الموقف الأخير هو عصر الأنوار.

كان الأرستقراطيّون، في الحالة الأولى، يكسبون، علاوة على ما ينعمون به من امتيازات، إمكان الادّعاء بالانتماء إلى السلالات الأسطوريّة. لقد كان لـ«ليسيس» (Lysis)، في فلسفة أفلاطون، سلَفٌ هو ابن غير شرعيٍّ لزفس (Zeus) مالك الآلهة، وهذا السلَف استقبل في بيته أخاه غير الشقيق، هيراكليس الذي كان ابنًا آخرَ غير شرعيٍّ للإله[49]. لكن آخرين من العصر الذهبي كان لهم من الذوق السليم، في المقابل، ما جعلهم متنوِّرين، يفكرون بخلاف عامة الشعب، نظير إكسينوفانس (Xénophane) الذي كان يرفض انجرار المدعوّين إلى النزاعات والتفوّه بالبذاءات في المآدب، كما كان ينهى، انسجامًا مع هذا الموقف، عن الكلام على «التيتان والعمالقة والقنطورُسات، وكلُّها من اختلاق الأقدمين»[50]. وقد حُفظ الدرس: ففي نهاية مسرحيّة الزنابير (*Guêpes*) لأرسطوفانس، يحاول أحد الشبّان أن يرسّخ بعض النُّبل في أبيه الذي يفكّر بطريقة سوقيّة، لافتًا إيّاه إلى أن رواية الأساطير

---

(49) Platon, *Lysis*, 205 CD.

(50) Xénophane, fragment, 1.

لا تليق على المائدة، حيث ينبغي أن يقتصر الحديث على شؤون بشريّة[51]، ويختم كلامه بالقول إن هذا هو حديث الناس المرموقين. لقد كان الاحتراس من تصديق كل ما يَعرُض للمرء من روايات خاصّيّة إغريقيّة بامتياز. ذلك ما أكّده هيرودوت بقوله: «لقد امتازت الروح الإغريقية على الشعوب الغريبة بنباهتها وتحرُّرها من النزوع الأحمق إلى تصديق كل ما يُروى ويُقال، وذلك منذ عهدٍ غير قريب».

إنّ عدم الانقياد إلى كلام الآخر هو سمة مميِّزة في الطبع أكثر منه مصلحةَ طبقة اجتماعية، ومن الخطأ اعتباره امتيازًا أرستقراطيًّا، أو الافتراض أنه يختصُّ ببعض العصور التي تتناوب مع عصور التصديق. فلنعد إلى كتاب دراسات في السوسيولوجيا الدينيّة (*Etudes de sociologie religieuse*)، ولننظر تحديدًا، في الصفحات التي يحلِّل فيها غبريال لو برا[52] (Gabriel Le Bras)

---

(51) Aristophane, *Guêpes*, 1179; Hérodote, I, 60

(52) G. Le Bras, *Études de sociolgie religieuse*, Paris, PUF, 1955, p. 60, 62, 68, 112, 199, 240, 249, 267, 564, 583

تبدو لنا علاقة الانصياع هذه في مجال المعرفة (الحقل الرمزي لدى بورديو (Bourdieu)) في مثل أهمية مضمون الدين الإيديولوجي، على أقلّ تقدير، فهي أظهرُ منه وأسهلُ ارتباطًا بالمصالح الاجتماعيّة لكنها، بالمقابل، تفوقه التباسًا. وفي رأي برودون (Proudhon) أن الديانة الكاثوليكيّة، كانت تعلّم احترام الهرمية الاجتماعيّة، لأن الممارسة تُظهر الهرمية الاجتماعيّة في أثناء القدّاس وحيثما تكون حقوق الصدارة محدّدة بالتأكيد. غير أنّ في القاموس الفلسفي (*Dictionnaire philosophique*) لفولتير حملة في نيّة مؤلّفها مناهضة للمسيحيّة، لا تفتأ تثير الفضول: «قوم من الرّعاع بدائيّون وخرافيون...كانوا يهرعون إلى الهياكل لأنهم عاطلون عن العمل ولأن الصغار فيهم يتساوون والكبار» (article *Idoles*).

تقارير أساقفة النظام القديم (Ancien Régime) على أثر زيارات التفتيش التي كانوا يقومون بها لأبرشيّاتهم. لقد ورد في التحليل ما يفيد بأنه كان لكل قرية كفّارها الذين يجلسون على المقاعد الخلفيّة في أثناء القدّاس أو يبقَون، في باحة الكنيسة، لأنهم لا يجرؤون على التملّص من إلزام حضور القدّاس يوم الأحد. لقد كان لكل مجتمع رجاله القليلو التقوى، والذين يتفاوت عددهم ودرجة وقاحتهم تبعًا لتساهل السلطة أو تشدُّدها. وقد كان لبلاد اليونان، أيضًا، كفّارُها، بشهادة بيت شعري مميّز من مسرحيّة الفرسان (*Cavaliers*) لأرسطوفانس[53]، حيث نسمع عبدًا يائسًا من وضعه يقول لرفيقه في التعاسة: «لم يبقَ لنا سوى أن نرتمي عند أقدام تماثيل الآلهة»، فيُجيبه رفيقه: «صِدقًا! قلْ لي، أتعتقد فعلًا بوجود الآلهة؟» لست متأكّدًا من أن أنوار السفسطائيين هي التي فتحت عيني هذا العبد، بل إنه ينتمي إلى فئة الكفّار غير القابلين للانضغاط، والذين لم يكن رفضُهم ناجمًا عن استدلالات منطقيّة أو تأثرٍ بالتيّارات الفكرية بقدر ما كان ردّة فعل على شكل خفيٍّ من أشكال السلطة، هو عينه الذي كان ينسبه بوليب إلى مجلس الشيوخ الروماني وسيمارسه جميع الذين يربطون عرشهم بالمذبح[54]. وما ذاك لأن للدين تأثيرًا مُحافظًا، بالضرورة، بل

---

(53) انظر Aristophane, *Cavaliers*, 32; Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, vol. I, p. 780.

(54) Polybe, VI, 56. بالنسبة إلى فلافيوس يوسيفوس، الردّ على أبيون (*Contre Apion*)، رأى موسى في الدين وسيلة لاتّباع الفضيلة (II, 160). نجد هذه الصلة النفعية نفسها بين الدين والأخلاق لدى أفلاطون في الشرائع Platon, *Lois*, 839 C et 838 BD، وكذلك عند أرسطو Aristote, *Métaphysique*, 1074 B4.

لأن بعض كيفيّات الاعتقاد كان شكلًا من أشكال الخضوع الرمزي. أن تؤمن يعني أن تخضع. إن دور الدين السياسي ليس قضيةَ مضمون إيديولوجيّ، على الإطلاق.

وثمة مبرّر آخر لعدم الاعتقاد بكل ما يُقال؛ ألا وهو أن الأسطورة كانت، في ما خصَّ موضوع الاستطلاع، تتعرّض للمنافسة من جهة بعض المتخصّصين في مجال الحقيقي، من «مستقصين» أو مؤرّخين بدأوا يُعتبَرون حُجّةً، بحكم احترافهم. على أنه كان من الضروري، في نظر هؤلاء، أن تأتيَ الأساطير مطابقة لسائر مظاهر الواقع، طالما أنها تعتبر نفسها واقعية. لقد اكتشف هيرودوت، في معرض بحثه عن الآثار في مصر، أنْ هناك تعبّدًا لهيراكليس[55] (ولا غروَ، فالإله، حيثما كان، إله، مثلما أن السنديانة هي سنديانة حيثما كانت، غير أنّ اسمه يختلف من شعب إلى آخر إلى درجة أن الأسماء الإلهيّة باتت، كأسماء النكرة، تُترجم من لُغة إلى أخرى). ولمّا كانت الفترة الزمنية، التي يحدّدها المصريّون لهيراكليس هذا لا تتطابق إطلاقًا مع تسلسل الأحداث الأسطورية لدى الإغريق، فقد حاول هيرودوت أن يحلَّ هذه المعضلة باستدلاله على التاريخ الذي كان الفينيقيّون ينسبونه إلى هيراكليسهم، لكن حيرته تضاعفت، وكلّ ما أمكنه استخلاصه هو أن الجميع كانوا متّفقين على أن يرَوا في هيراكليس إلهًا بالغ القدم، وأن الخروج من هذه الحيرة ممكن بالتمييز بين هيراكليسَين اثنين.

---

(55) أورده Hérodote,II,42-45; M. Untersteiner, *La Fisiologia del mito*, 2e éd., Florence, La Nuova Italia, 1972, p. 262.

ليس هذا فحسب، بل إن «الإغريق يقولون أشياء كثيرة أخرى من باب النزق والطيش، وأكثر ما تسرّعوا في تصديقه أسطورةٌ منسوبة إلى هيراكليس، لدى قدومه إلى مصر»، مؤدّاها أن سكّان تلك البلاد كانوا يعتزمون تقديمه أُضحيّة لزفس، لكن هيراكليس تصدّى لهم بضراوة وأفناهم عن بكرة أبيهم. مستحيل! ـ يعترض هيرودوت ـ فالمصريّون لا يُضحّون بكائنات حيّة، كما يعلم المطّلعون على شرائعهم. ثم إن هيراكليس لم يكن أكثر من كائن بشري، (ولن يُصبح إلهًا إلّا بعد موته، كما يُقال)، فـ«هل من الطبيعي أن يتوصّل رجل فرْد إلى قتل عددٍ لا يُحصى من الرجال؟» نرى كم كان هيرودوت بعيدًا من المعرفة المبنيّة على اعتقاد الآخر. هذه المعرفة من شأنها أن تمدَّ بالمعلومات [وتتيح الإجابة عن تساؤلات، نظير]: ما عاصمة هذه المملكة؟ ما روابط القربى لفلان؟ في أي حقبة وُجد هيراكليس؟ ذلك يعني أن من يُطلعونك ويُفيدونك بالمعلومات هم بدورهم مُطّلعون، وإن تعارض الاطّلاع مع الجهل أشدّ من تعارض الحقيقة مع الخطأ، في هذا المجال. غير أن مُستقصيًا محترفًا لا يسهل عليه الانقياد إلى المعلومة كسائر الناس، بل يُدقّق في الخبر ويتحقّق منه. ينتج من ذلك تحوّل في التوزيع الاجتماعي للمعرفة، بحيث يتعيَّن على البشر الآخرين، من الآن فصاعدًا، أن يحتكموا إلى هذا المحترف قبل سواه، وإلّا كانوا مجرّد مفكّرين جهَلة. وبما أن المُستقصي يُدقّق في الخبر، فهو يفرض على الواقع إلزام التماسك المنطقي،

بحيث يمتنع على الزمن الأسطوري أن يبقى مغايرًا لزمنيّتنا في الخفاء، ومنتميًا إلى الماضي كليًّا.

لقد انبثق نقد الأسطورة من مناهج الاستقصاء هذه، ولم يكن لهذا النقد أيُّ علاقة بحركة السفسطائيين التي أكثرَ ما كانت تفضي إلى نقد الدين والمجتمع، كما لم يكن له علاقة بكوزمولوجيّات علم الفيزياء.

كيف نفسّر مثل هذا التحوّل؟ لا أعرف عن الموضوع شيئًا ولست مُتلهّفًا إلى معرفة أي شيء. لطالما كان يجري تعريف التاريخ بأنه عَرْض تفسيري أي سرْد مُرفق بالتعليلات. لقد كان التفسير يُعتبر الجزء الأسمى من مهنة المؤرّخ؛ جزء يكمن في إيجاد مبرّرٍ عوضًا عن الأسباب، أي ترسيمة تُستخدم عناوين كبرى مُثيرة، كصعود البورجوازيّة وقوى الإنتاج وثورة الجماهير. ولنفترِض أن التفسير يقتصر على التأمل في مُضلّعٍ من الأسباب الصغيرة التي لا تبقى هي نفسها من طرف إلى آخر، ولا تملأ الأماكن النوعية التي تكون الترسيمة قد خصّصتها لها مسبقًا، فإن التفسير الذي يغدو في هذه الحالة ظرفيًّا وحكائيًّا، يصبحُ تراكم مصادفات ويكاد يفقد كل أهميّة.

على أن ثمة، في المقابل، ظهورًا لمهمّة أخرى لا تقلّ عن هذه أهمّيّةً؛ ألا وهي رسم الحدود غير المتوقّعة لذلك المضلّع الذي لم يعد يتّخذ الأشكال الفضفاضة المعهودة، تلك المضخّمة بالطيّات والتي تجعل من التاريخ مأساةً نبيلة، فكأن ما يجري هو استعادة القوام الأصلي للأحداث بنزع ما كان يحجبه من أثواب مستعارَة. ذلك أن الأشكال الحقيقيّة لا تُرى، مهما تكن بارزة للعيان، ولا أحد

يفطن للمسلّمات التي تخفى علينا لأنها مسلّمات، فتحل مكانها عموميّات اصطلاحية. هنا لا نلمح أثرًا للجدل والاستقصاء، لكننا نرى المعرفة التاريخية وتطوّرها على مرّ العصور. لقد أصبح النقد اليوناني للأسطورة إحدى حلقات تطوّر العقل، ولولا آفة الرقّ لكانت الديمقراطيّة الإغريقيّة هي الديمقراطيّة الخالدة.

وما دام التاريخ قد اعتزم نزع تلك الطيّات وتفسير ما هو مُسلَّم به، فقد بطُل أن يكون تفسيرًا ليصبح تأويلًا، لذا لن نتساءل عن الأسباب الاجتماعيّة التي كانت في أساس نقد الأسطورة، بل نفضّل الاستعاضة عن التاريخ المقدّس للأنوار، أو للمجتمع، بعمليّة إعادة توزيع مستمرّة وعشوائيّة للأسباب الصغيرة، الدائمة الاختلاف، تلك التي، وإن تكن تنطوي على نتائج لا تقلّ عمّا ذكرنا عشوائية، تُعتبر مهمّةً وكاشفة لمصير الإنسان. ترسيمةٌ في مقابل أخرى، لكن ترسيمة بيار بورديو التي تراعي خاصّتَي النوعيّة والاستقلالية في مجال رمزيٍّ متجاذَب بين مراكز القوّة، تبدو لنا أفضل من ترسيمة الطبقات الاجتماعيّة، وإن كنّا قد آثرنا أن نعرض ترسيمتين اثنتين بدلًا من أن نقتصر على واحدة.

لنورد في هذا السياق ما يبدو، من الوهلة الأولى، وكأنه مُعترِضةٌ (parenthèse) من عدّة صفحات. لكن من شأن هذه المعترضة أن تقودنا إلى عمق مسألة الأسطورة. وإذا كان لا بدّ من الاختصار، فإنه، بقدر ما نميل إلى الاعتقاد بأن لاتوقُّعيّة (imprévisibilité) التاريخ تُعزى إلى احتماليته (contingence) ـ التي تتيح لنا التفسير

بعد وقوع الحدث (post eventum) ـ أكثر منها إلى قدرته على الابتكار، يسهل علينا الامتناع عن التفسير. هذه الفكرة تدعو إلى الابتسام، لأن كلًّا منا يعرف أنّ الاعتقاد ببدايات مطلقة هو اعتقاد صوفي ومنافٍ للتفكير العلمي. من المؤسف الاستنتاج، إذًا، أن الفكر العلمي والتفسيري يرتكز، من حيث لا يدري، على مُسلَّمات لا تقل عمّا ذكرنا اتفاقيّةً. ولا بأس من أن نوجّه بعض الكلمات، بهذا الخصوص، إلى أولئك الذين، في حياتهم العامة أو الخاصة، وجدوا أنفسهم ذات يوم يقومون أو يفكرون بأمور لم يكن لديهم أدنى فكرة عنها عند العشيّة، وأيضًا، إلى الذين ألفَوا أنفسهم عاجزين عن التكهّن بتصرّف صديقهم الأكثر حميمية، لكنهم، بعد وقوع الحدث، عادوا فعثروا في طبع هذا الصديق وماضيه على ميزة تنبئ بالتصرّف المذكور.

لا شيء يفوق السببيّة، في الظاهر، بساطة وتجريبيّة. مثال ذلك قولنا: النار تتسبّب في غليان الماء؛ إن صعود طبقة جديدة يؤدّي إلى ظهور إيديولوجيا جديدة. لكن هذه البساطة الظاهرة تخفي تعقّدًا نجهله؛ تعقّدٌ يُعزى إلى التناقض بين الفعل والانفعال، حيث النار هي عامل موجِب، مُطاع، في حين أن الماء عنصر سالب مطاوِع، يفعل ما تُجبره النار على فعله. حسبُنا، لمعرفة ما سيحصل، أن ندرك الاتجاه المفروض من السبب على النتيجة التي لن يكون فيها من الابتكار إلّا بقدر ما في طابة البلياردو حين تدفعها طابة أخرى في اتجاه مُحدّد. وما دام السبب نفسه يؤدّي إلى النتيجة نفسها، فقد لزم أن السببية هي

تعاقُبٌ منتظم. إنّ التفسير التجريبي للسببيّة لا يختلف عن هذا التعريف في شيء، ولا يرفض إلّا نزعة التجسيم التي تصور النتيجة، في انتظام حدوثها، على مثال الكائن البشري، خاضعةً، طائعةً لأمر سببها، لكنه يبقى محتفظًا بالأساس، الذي هو فكرة الانتظام، ما يخوّلنا القول إنّ بساطة التجريبيّة المُزيَّفة تنطوي، هي أيضًا، على استعارة.

ولمّا كانت الاستعارات كلّها متساوية، فقد أمكن أن نتكلَّم على النار والغليان أو على ثورة إحدى الطبقات الصاعدة، بالطريقة نفسها، ولكن بتعابير مختلفة لا وجود فيها إلّا لفاعِلين، كأن نقول: عندما تتوافر عُدّة مؤلّفة من نار وقِدْر وماء وتفاصيل أخرى لا تُحصى، «يبتكرُ» الماءُ الغليان، ويظلّ يبتكره كلّما وُضع على النار. إن النار، هنا نظير لاعب ـ تستجيب لظرف مُعيّن، فتفعِّل مُضلَّعًا من الإمكانات، وتنشر حيويّة تسلك قنوات مُضلَّع آخرَ من الأسباب الصغيرة التي تشكّل عقباتٍ تحُدُّ من هذه الطاقة أكثر من كونها محرّكات. بذلك لا يعود التمثيل الاستعاري يتّخذ صورة كُرة يُقذف بها في اتجاه مُحدّد، وإنما صورةَ كُرَة مطّاطية من الغاز تشغل المساحة المتروكة لها. وعليه، لا تعود معرفة ما سيفعله هذا الغاز وقفًا على معرفة «السبب»، والأصحّ أنْ لا وجودَ لأيِّ سبب، لأن المضلّع لا يتيح توقُّع الترسيمه المستقبليّة لهذه الطاقة المتمدّدة بقدر ما يَدين بظهوره إلى فعل التمدّد نفسه. هذه المرونة الطبيعيّة تُعرف، أيضًا، باسم إرادة القوّة.

لو كنا نعيش في مجتمع يجري فيه العمل بموجب هذه الترسيمة الاستعاريّة، لما كان يصعب علينا التسليم بأنه ليس في إمكان أيّ ثورةٍ

أو صيغةٌ فكريّة أو هجمةٍ استعماريّة أو نظامٍ سياسيٍّ ناجح، ليس في إمكان أيٍّ من هذه كلها أنْ يستجيب للطبيعة البشريّة أو يفيَ بحاجات المجتمع أو يوافق منطق الأشياء، وإنما هي مجرّد صيغ ومشاريعَ يجري التحمّس لها، فإذا ما جاز القول إن ثورة عام 1789 كان يمكن ألّا تنفجر (بحكم كون التاريخ احتماليًّا)، فقد جاز، في المقابل، القول، أيضًا: لقد كان في إمكان البورجوازيّة أنْ تبتكر شيئًا آخر.

تطابقًا مع ترسيمة الطاقة هذه، غير المُحدّدة، يمكّننا أن نتمثّل الصيرورة عملًا خارجًا، نوعًا ما، عن التوقُّع، يقوم به، حصرًا، فاعلونْ لا يخضعون لأي قانون. ربَّ معترض بالقول إن هذه الترسيمة، شأنُها شأنُ الترسيمات الأخرى، تشكو من التجريد والاحتماليّة التي تحيل علينا التحقق منها. صحيح، ولكنها تفضُلها في كونها حلًّا بديلًا يُخلِّصنا من المشكلات الزائفة ويُحرّر مخيّلتنا، بعد أن بدأنا نضجر في سجن وظيفيّة العمل الاجتماعي والإيديولوجيّ. من الممكن الاعتراض، أيضًا، بالقول: إذا كانت الصيرورة لا تشتمل إلّا على فاعلين، فإن الانتظامات السببيّة التي تعاود الظهور فيها متنقّلة من مكانٍ إلى آخر، تمسي غير مبرّرة. وجوابنا هو: ليس بالضرورة، فإذا ما وضعنا في مواجهة متكرّرة ومستمرّة ملاكمًا من الوزن الثقيل وآخر من وزن الريشة، فإن من يفوز بانتظام هو اللاعب الأثقل وزنًا. ولكن، لنفترض أنّه تمّ خلط الملاكمين، في العالم كلّه، ورفدُهم بالقليل من سعادة الحظّ، فإن هذه الانتظامات في الفوز لن تعود هي القاعدة العامة وإنما سيغدو عالم الملاكَمة أشبهَ بقوس قزح، يبدأ بالانتظام

الكلّي وينتهي بانعدام الانتظام التام، وتوجيه الضربة الماهرة. نوضح أبرز سِمات الصيرورة التاريخيّة كالآتي: تتألف الصيرورة من سلسلة أحداث تتدرّج من الأكثر توقّعًا وانتظامًا إلى غير المتوقَّع كليًّا. إن طاقَويّتنا (énergétisme) هي عبارة عن واحديّة من المُصادفات، أي إنها تعدُّديّة. لن نعارض، إذًا، على الطريقة المانوية، بين الجمود والتجديد، ولا بين المادة والدفع الحيَويّ (elan vital) وسواها من مسخيّات (avatars) الشرّ والخير. إنَّ الاختلاط التصادُفيّ لفاعِلِين غير متكافئين يبيّن واقع الضرورة الماديّة والتجدّد الجذري. ضربةً، ضربةً... كل شيء ابتكار أو إعادة ابتكار.

إن التعاقب المنتظم لإعادة الابتكار هو، في الحقيقة، نتيجة عملية تقطيع وتفصيل تاليةٍ للحدث، بل ربما كان ناجمًا عن وهْم استعادي: فالنار تفسّر الغليان، والطُّرق الزالقة تفسّر نموذجًا شائعًا لحوادث السيّارات، بصرف النظر عن جميع الظروف الأخرى - وهي غاية في التنوّع - لهذه العُقد التي لا تُحصى. لذا أمكن للمؤرّخين وعلماء الاجتماع ألّا يتوقعوا شيئًا ويكونوا دائمًا على صواب. وكما يقول برغسون (Bergson) في دراسته الرائعة عن الممكن والواقع، إن الصيرورة هي من الابتكار بحيث لا يبدو الممكن سابقًا للواقع إلّا من باب الوهم الاستعادي: «كيف لا نرى أنه إذا ما تمّ دائمًا تفسير الحدث بعد وقوعه بهذه أو تلك من الأحداث السابقة، فإن حادثًا مختلفًا تمامًا يجري في الظروف عينها، يتمّ تفسيره، بأحداث سابقة يُصار إلى اختيارها بطريقة مختلفة. أعني بالأحداث السابقة تلك التي يجري

تقطيعُها وتوزيعُها من خلال الانتباه الاستعادي، لتظهرَ بعد ذلك بطريقة مختلفة». لذا لن نتحمّس لا تأييدًا ولا رفضًا لإجراء عملية تحليل «لاحقة» تتناول البِنى السببيّة التي تحكّمت بتصرّف جامعيِّي نانتير (Nanterre)، في نيسان/ أبريل من العام 1968. فلو أنّ الثوّار، لعلّةٍ ما، «ابتكروا» الانتفاضة في أيار/ مايو 1968 أو تمّوز/ يوليو 1989 من أجل طريقة تديّن جديدة، لكنا وجدنا في ذِهْنيّتهم، بالتأكيد، وسيلةً تتيح لنا أن نفهم هذه «الصّرعة» بعد فوات الأوان. أبسط ما لا يزال في مستطاعنا فعله هو تقطيع الحدث نفسه بطريقة مريحة، بدلًا من تحليل أسبابه، وذلك على النحو الآتي: إذا كانت حادثة أيار/ مايو 1968 انفجارًا لاستياء إداري (أحاطت به، للأسف! حالة من الفوضى كانت من المبالغة، بحيث لا يمكن اعتباره موجودًا حقًّا)، فإن التفسير الصحيح لأحداث أيار/ مايو 1968 هو حتمًا سوء التنظيم الإداري للنظام الجامعي، آنذاك.

ما فتئ الفكر الرصين، منذ ماركس (Marx) حتّى أيامنا هذه، يصوّر لنا الصيرورة التاريخيّة، أو العلميّة، تعاقبًا لمسائل تطرحها البشريّة على نفسها اليوم وتحلُّها غدًا. لكن الثابت لدينا هو أن البشريّة، بجناحيها الفاعِل والعالِم، لم تكفّ يومًا عن نسيان مسألة والتفكّر في أخرى، حتى ليصحَّ أن الواقعيّةَ تكمن في التساؤل: «ما عساهم يبتكرون هذه المرّة؟» أكثر منها في القول: «كيف سينتهي كل هذا؟». أن يكون هناك قوّة ابتكار يعني أنّ التاريخ لا يتقيّد بالترسيمات، وقد كانت الهِتلريّة ابتكارًا، بمعنى أنها لا تجد تفسيرها في السياسة الدائمة

ولا في القوى الإنتاجيّة، بل في تضافر متسلسلات سببيّة صغيرة. إن الفكرة المأثورة القائلة: «لا وجود لمآثر» ـ هذه الكلمات هي لنيتشه وليست لماكس فيبر ـ لا ترتبط بمنهجيّة المعرفة التاريخيّة ولا بتعدّد التأويلات التي ينشئها للماضي مؤرّخون من اتجاهات مختلفة، لكنها تصِف بِنية الواقع المادي والبشري. لكل ظاهرة (نسبة الإنتاج، و«السلطة»، و«الحاجة الدينيّة» أو المتطلبات الاجتماعية) دورها الذي يختلف عن دور الظاهرة الأخرى، بل إن الظاهرة الواحدة ليست هي نفسها من ظرف إلى آخر، ما يعني أن لا دور لها ولا هويّة إلّا بصورة ظرفيّة.

إن كان ثمة ما يدعو إلى العجب فلا يمكن أن يكون تفسير التشكيلات التاريخيّة بقدر ما هو وجود هذه التشكيلات. لا شيء يضاهي ابتكارية (inventivité) التاريخ إلّا تعقُّده، فما عساها تكون تلك القدرة التي تدفع البشر مجّانًا، دونما سبب، وكأنّ لديهم طاقة لا يعرفون كيف يتصرّفون بها، إلى تحديث العِمارات الضخمة، المسمّاة أعمالًا وممارسات اجتماعيّة وثقافيّة، والتي لا تقلّ عن الأنواع الحيّة تعقّدًا ولاتوقّعيةً؟

من شأن المرونة الطبيعيّة، أو إرادة القوّة، أن توضح مفارقة تُعرف باسم مفعول توكفيل (Tocqueville): تندلع الثورات ساعة يبدأ نظام جائر بالتحوّل إلى الليبرالية. ذلك أن الثورات ليست قِدْرًا ينفجر غطاؤه بسبب شدّة الغليان، بل إن ارتفاع غطاء القدر، لسبب ما، هو ما يؤدّي إلى دخول القدر في حالة غليانٍ تنتهي بانقلابه.

ها قد قادنا الاستطراد الطويل إلى صُلب موضوعنا: إذا كان التاريخ نفسه ابتكارًا مستمرًّا ولا يقود الحياة المهدّرة لحفنة ضئيلة من المقتصِدين، فإن ازدهار الأسطورة والتُّرهات من كل نوع لا يعود يثير العجب بمجّانيته وعدم جدواه. لقد اعتدنا أن نفسّر الأحداث بسببٍ ما يدفع الجسم المُتحرّك المُنفعل في اتجاه مُتوقَّع: «أيها الحرّاس أطيعوني!»، لكن كون التاريخ خارج التوقُّع يجعلنا نرضى بحلّ هجين يلوِّن المعقوليّة بالاحتمال: في وسع حصاة صغيرة أن توقف جسمًا متحرّكًا أو تنحرف به عن مساره، مثلما كان بالإمكان ألّا يطيع الحرّاس - (ولو أطاعوا - كما يقول تروتسكي - لما قامت في لينينغراد ثورة شباط/ فبراير 1917) فلا تنفجر الثورة، (كذلك يكتب تروتسكي: لو كان هناك حصاة في مبْولة لينين، لما انفجرت ثورة تشرين الأول/ أكتوبر عام 1917). بيد أنها حصًى من الصغر بحيث لا تحظى بشرف الترسيمات المتّسمة بالمعقولية أو النيلِ من الترسيمات المذكورة.

ولكن لنفترض، أنّ لدينا، عوضًا عن سبب ملطّفٍ بالاحتمال، مرونةً ومُضلَّعًا يتألّف من عدد لا يُحصى من الأضلاع - (إن تقطيع الأضلاع غالبًا ما يتمّ في ضوء استعادة الحدث) -: في هذه الحالة، يكون الحدث الحاصل فاعلًا بحدّ ذاته، بحيث يملأ، كالغاز، جميع المساحات المتروكة حرّةً بين الأسباب، ولَأنْ يملأها خيرٌ من ألّا يفعل، فالتاريخ لا يُجهد نفسه مجّانًا ولا يقتصر على تأمين احتياجاته الخاصّة. إنْ إمكان التكهّنِ يتوقّف على شكل كل مُضلَّع ويكون

محدودًا دائمًا، لأنه لن يكون في مستطاعنا أبدًا أن نُدخل في اعتبارنا عددًا لامتناهيًا أو غيرَ محدّد من أضلاع ليس بينها واحد يقرّر أكثر من سائر الأضلاع. بذلك تزول ثنائيّة المعقوليّة التي يلطّفها الإقرار بالاحتمال أو، بالأحرى، يحلُّ هذا الأخير مكانها، ولكن، بمعنًى آخر يفوق ـ والحقّ يُقال ـ أنف كليوباترة اكتنازًا. ينتج من ذلك نفيُ المحرّك الأول للتاريخ، (نظير علاقة الإنتاج، والسياسي، وإرادة السلطة) وإثباتُ تعدّدية المحرّكات (والأحرى أن نقول: تعدّديّة المعوّقات التي تشكّلها أضلاع المضلّع). ثمة ألف سبب صغير يحلُّ مكان المعقوليّة. هذه الأخيرة، أيضًا، تزول لأن المُضلَّع ليس ترسيمة، وما من ترسيمة عابرة للتاريخ يمكنها تفسير الثورة أو التفضيلات الاجتماعيّة في مجالَي الأدب وفن الطبخ. بذلك يغدو كل حدث أشبه بابتكار غير متوقّع، كما يغدو جلاء هذا الحدث، أهمَّ وأجدى من تعداد أسبابه الصغيرة التي سيجري تقديمه عليها. أخيرًا، إذا كان كلُّ شيءٍ تاريخًا ولِكلِّ ثورةٍ مضلّعُها الذي يختلف عن مضلّعات الثورات الأخرى، فعلامَ يمكن أن تتكلَّم العلوم الإنسانيّة بعد الآن؟ وما عسى تعلِّمُنا عن الأسطورة الإغريقيّة ولا يستطيع التاريخ أن يفيدنا به؟

تنوّع المعتقدات الاجتماعي وبَلْقَنَة العقول

نحن لا نعرف ما لا يحقّ لنا السعي إلى معرفته ـ (من هنا العمى الصادق لدى العديد من الأهل والأزواج) ـ ولا نشكّ في ما يعتقد به آخرون إن كانوا جديرين بالاحترام، ما يعني أن العلاقات القائمة بين الحقائق هي عبارة عن موازين قِوى. هذا الواقع هو في أساس ما نسميه قصدًا ملتبِسًا.

كان الإغريق يميّزون بين مجالين: مجال الآلهة ومجال الأبطال، لأنهم كانوا يجهلون الخرافة (fable)، بل وظيفة التخريف، بشكل عام، ويحكمون على الأساطير انطلاقًا من مضمونها. وكان نقد الأجيال البطوليّة يتمثّل في تحويل الأبطال بشرًا عاديين وجعل أجيالهم متجانسةً مع ما يُسمّونه أجيالًا بشريّة أي مع التاريخ منذ حرب طروادة. وأول ما كان يقوم به هذا النقد هو إبطال التدخّل المنظور للآلهة من التاريخ، لا لأن وجود الآلهة نفسه كان موضع شكّ، بل لأن الآلهة ما زالت، حتى أيامنا هذه، تخفى على البشر، أكثر الأحيان. ذلك ما كانت عليه الحال قبل حرب طروادة، حيث لم يكن العالم الهوميري الغرائبي إلّا ابتكارًا أو تصديقًا. صحيح أنه كان هناك نقد للمعتقدات الدينيّة، لكنه يُظهِر تباينات كثيرة؛ ففيما

أنكر بعض المفكّرين، بلا قيد ولا شرط، وجود الآلهة كائنةً ما كانت، اقتصر آخرون على إنكار وجود الآلهة التي يجري الاعتقاد بها. أما الفلاسفة، ومثلهم المثقّفون، فلم يكونوا في أغلبيّتهم الساحقة ينتقدون الآلهة بقدر ما كانوا يبحثون عن فكرة تليق بالعزّة الإلهيّة. لقد كان النقد الديني يكمن في المحافظة على فكرة الآلهة بتنقيتها من كل وهم خرافي، كما كان نقد الأساطير البطوليّة يُنقذ الأبطال بجعلهم مشاكلين لواقع البشر العاديين.

هذان النقدان كانا مستقلّين أحدهما عن الآخر، ولعل المفكرين الأكثر تديّنًا هم أول من طهّر العصر المسمّى بطوليًّا من التدخُّلات الصبيانيّة والمعجزات ومعارك الآلهة التي يرويها هوميروس في الإلياذة. لم يكن أحد يفكّر بسحق الدنيء وتحويل نقد الأبطال إلى آلة حرب أو إلى جيش من الإلماحات الساخرة التي تستهدف النيل من الدين. لقد كان بين المفكّرين من لم يعتقد بوجود الآلهة، لكن أحدًا لم يشكّ في وجود الأبطال. تلك هي المفارقة. ومردّها إلى أن الأبطال لم يكونوا إلّا بشرًا أفاضت عليهم سذاجة التصديق سمات غرائبيّة، وكيف يمكن التشكيك في وجود الكائنات البشريّة حاضرًا وماضيًا؟ في المقابل، لم يكن جميع الناس مستعدّين للاعتقاد بحقيقة الآلهة، لأنهم لا يرونها بأعيُنهم. وقد نتج من ذلك أنه لم يُفصح أحدٌ، ولا حتى المسيحيُّون، طيلة الفترة التي سنتناولها بالدراسة، والتي تمتدّ من القرن الخامس السابق لحقبتنا إلى ما بعد ذلك بأربعة قرون، أي ما يُقارب الألف عام، عن أيّ

شك في تاريخيّة كلّ من إينياس (Enée) ورومولوس وتيزيوس وهيراكليس وأخيل (Achille) وحتى ديونيسوس، لا بل إن الجميع أثبتوا هذه التاريخيّة. سنعمد إلى توضيح مسلّمات هذه الثقة المديدة لاحقًا. لكننا سنحدّد أولًا، الإغريق ومعتقداتهم طيلة هذه القرون التسعة.

كانت تنتشر في أوساط الشعب طائفة من الأوهام الخرافيّة الفولكلوريّة التي تطالعنا أحيانًا في ما كانوا يسمّونه منذ ذلك العهد: ميثولوجيا. وكما في عصر بندار، كانت هذه الميثولوجيا تحظى في صفوف الطبقات الاجتماعيّة التي تجيد القراءة بالتصديق المطلق، إذ كان المستمعون جميعهم يعتقدون بحقيقة القنطورُسات، من دون أن ينتقدوا يومًا الروايات الشعبية المنسوجة حول هيراكليس وديونيسوس. والأمر ينطبق كذلك على قرّاء السيرة الذهبيّة الذين يتّصفون بمثل براءة سابقيهم، وللأسباب نفسها، بحيث يعتقدون بعجائب القدّيس نيقولاوس وبسيرة حياة القدّيسة كاترينا («مينرفا البابويّين» كما يسمّيها البروتستانت)، من باب الانقياد إلى كلام الآخر، في ظلّ خبرة يوميّة يغيب عنها التنظيم وذهنيّة مفطورة على الاحترام ونشدان القدوة الحسنة. أخيرًا، كان العلماء يُخضعون الأساطير لنقد تاريخي لا يخفى علينا مدى نجاحه. لكن النتيجة المستغربة سوسيولوجيًا جاءت كالآتي: لم يدخل نقد العلماء في حرب ضدّ براءة الشعب - التي لم تكن مُحتقرة ثقافيًّا - بهدف تسجيل الغلبة للأنوار. وقد نجم عن ذلك، في المجال الرمزي

لموازين القوى، تعايش سلمي عمد كلّ فرد إلى استبطانه، وإن منتميًا إلى جماعة العلماء، ما أحدث لديه تـردّدات وتناقضات وأنصاف معتقدات، إلّا أنه، في المقابل، مكّنه من اللعب على مشاهد عدة. من هنا اتّخاذ الميثولوجيا، بنوع خاص، مطيّةً لأغراض «إيديولوجيّة» أو، بالأحرى، خطابيّة.

يروي بترونيوس (Pétrone)، في كتابه رواية ساخرة (*Satiricon*)، أنّ غنيًّا ساذجًا، حديث النعمة، شاهد بأم عينه عرّافة مصغّرة على نحوٍ سحري ومحْبوسةً داخل قارورة، على غرار ذلك الجنّي الذي يُحكى عنه في ألف ليلة وليلة. كذلك يـروي مناندروس (Ménandre)، في كتابه السوداوي (*Atrabilaire*)، أن رجلًا كارهًا للجنس البشري أبـدى استعداده لأن يدفع مبلغًا كبيرًا من المال للحصول على أغراض البطل فرساوس السحريّة، وهي تتألّف من قبّعة الخفاء التي تَحجبه عن الأنظار، وقناعِ ميدوزا الذي يمكّنه من تحويل مضايقيه إلى تماثيل جامدة. هذا الكاتب لم يكن يضرب أمثالًا، وإنما كان يعتقد بالغرائب المذكورة كلِّها. ولا غروَ، فقد كان في ذلك العصر جماعة من العلماء الذين ينتمون إلى الطبقة الاجتماعيّة الرفيعة ـ وهم كتّاب مرموقون، أمثال بلينيوس الصغير (Pline le Jeune) ـ يتساءلون عمّا إذا كان ينبغي الاعتقاد بالأشباح، بمثل الجدّية التي جرى بها ـ كما قيل لي ـ طرحُ هذا السؤال في إنكلترا من بعض معاصري شكسبير.

مما لا شك فيه أن الإغريق استمرّوا يعتقدون بميثولوجيتهم طيلة الفترة التي كانت فيها مربّياتهم أو أمّهاتهم يروينها لهم:

«لقد تخلّى الخائن تيزيوس عن آريـان[56] (Ariane) فيما كانت مستغرقة في السّبات في جزيـرة ديـا (Dia). لقد كـان يُفترض بمربّيتك أن تقصّ عليك هذه الحكاية، لأن المربّيات عليمات

---

(56) Philostrate, *Imagines*, I, 14, (15) *Ariane*. إن موضوع المُربّية، أو الأم التي تروي الخرافات قديم يرقى إلى أفلاطون، *République*, 378 C, et *Lois*, 887 D. كانت المُربّيات يروين حكايات مُرعبة عن مصّاصي الدماء (Lamies) أو شعر الشمس، كما كتب ترتليانوس، Tertullien, *Ad Valentinianos*, 3. وهي حكايات عجائز، في نظر أفلاطون (*Lysis*, 205 D). إنها **الخرافات القديمة** (aniles fabulæ) التي يتحدّث عنها مينوسيوس فيليكس Minucius Félix, XX, 4, وقد وصلتنا من **أهلنا الجهّال** (imperiti parentes) (XXIV, 1). في **البطولي** لـ فيلوستراتس (Philostrate, l'*Héroïque*)، يسأل الكرّام المؤلّف: «منذ متى بدأتَ تجد الخرافات غريبة لا تقبل التصديق؟» فيُجيب فيلوستراتس أو الناطق بلسانه: «منذ زمن بعيد، يوم كنت يافعًا، لأنني وأنا صبي، كنت أعتقد بمثل هذه الحكايات الخرافية التي كانت مُربّيتي تسلّيني بها مرفقةً إياها بأغنية جميلة، حتى إن بعض هذه الخرافات كان يبكيها. لكنني عندما أصبحت شابًا، حكمت بأنه لم يعد من الجائز تصديق هذه الخرافات بخفّة» (*Heroikos*, 136 - 137 Kayser; p. 8, 3 De Lannoy). كذلك كينتيليان (Quintilien) يتكلّم، هو الآخر، على الخرافات القديمة (*aniles fabulæ* (*Inst.*, I, 8, 19)). ولربّما رأينا المُربّية تورّط المثقّفين في هذه المسألة، كما في مسرحيّة **إيبوليت** (*Hippolyte*) لأوريبيدس، حيث إنها قبل أن تشرع في رواية خرافة سيميليه (Sémélé)، تستشهد بمثقفين قرأوا هذه الرواية الأسطورية في الكتب (451). كذلك تطالعنا على أحد القبور في شيّوس (Chios) (Kaibel, *Epigrammata*, 232)، شاهدة شعريّة مثيرة للاهتمام تظهر فيها سيّدتان عجوزان «تنتميان إلى عائلة مرموقة من عائلات جزيرة كوس (Cos)»، وهما تتلهّفان على الضوء: «أيتها الإلهة أورورا العذبة، أنت التي غنّينا لك، في ضوء القنديل، أساطير أنصاف الآلهة!» من الممكن جدًّا أن تكون مواضيع الأغاني التي تطير على كل شفة ولسان مستوحاة من الأساطير. أما عند هوراس (Horace) في *Odes*, I, 17, 20، مثلًا، فإن تينداريس (Tyndaris) الجميلة ستُغنّي للشاعر، في الجلسات الحميمة، أغنية بينيلوبي الساحرة والنيّرة (*Penelopen vitreamque Circen*).

بالموضوع، ويبكين غِبَّ الطلب. لا داعيَ، إذًا، لأن أخبرك، يا بُنيَّ، بأن من أقلّته السفينة هو تيزيوس ومن نراه على الشاطئ هو ديونيسوس...» سنفترض، إذًا، أن «الإيمان[57] بالأساطير هو قبولٌ بأحداث مزوَّرة ومختلقة، نظيرَ ما يطالعنا في كثير منها، كتلك المتعلِّقة بكرونوس. مثل هذا، في الواقع، يحظى بتأييد كثيرين».

ولكن، ما نوع الأساطير التي كانت هؤلاء المُربّيات يروينها للأولاد الصغار؟ من المؤكّد أنهنّ كنَّ يحدّثنهم عن الآلهة، لأن التقوى والوهم الخرافي كانا يقتضيان ذلك. لقد كنّ يروّعنهم بالبُعْبُع ومصّاصي الدماء، لكنَّهن أيضًا كنّ يروين، من أجل متعتهنّ الشخصية، أقاصيص عاطفيّة تستدرُّ الدموع من أعينهن، كتلك التي تحكي عن آريان أو بسيكيه (Psyché). ولكن هل كنَّ يخبرنهم عن الدورات الأسطورية الكبرى، وطيبة (Thèbes) وأوديب والأرغوسيين؟ أما كان على الفتى والفتاة[58] أيضًا أن ينتظرا ريثما يصبحان

---

(57) Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, vol. I, p. 147.

(58) ذلك أن الفتيات كنّ يتابعن تعليم معلِّم الصرف والنحو، لكنهن كنّ يتوقفن عن الدراسة قبل الانتقال إلى صفّ مُعلّم البيان والبلاغة. وأضيف أن الصفوف كانت «مُختلطة»، بحيث إن الصبيان والبنات كانوا يصغون، جنبًا إلى جنب، إلى معلِّم الصرف والنحو. نقرأ هذا التفصيل الذي لم يكن شائعًا، على ما يبدو، عند Martial, VIII, 3, 15 et IX, 68, 2، وعند Soranos, *Sur les maladies des femmes*, chap. 92 (p. 209 Dietz).

راجع: Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, 9e éd., Leipzig, Hirzel, 1919, I, 409، ما يعني أن الميثولوجيا كانت تُدرَّس في المدرسة.

تحت مِقرعة معلّم الصرف والنحو كي يتعرّفا إلى أهمّ الروايات الأسطورية[59]؟

لا بدّ من قول كلمة في نصٍّ مشهور قلّما تناوله الباحثون بالدراسة. عنوان هذا النص هو **الخطاب البطولي** (*Discours héroïque*) لـ فيلوستراتس. وهو نصٌّ صعب، وصعوبته ناجمة عن اختلاط التنميق الأسلوبي والطرافة والإيديولوجيا الماضَويّة والوطنيّة فيه مع الواقع الحاضر، كما هي الحال، غالبًا، في السفسطائيّة الثانية. لقد تعرّف فيلوستراتس إلى فلّاح فقير[60] يهتمّ بزراعة الكرمة في حقل لا يبعد كثيرًا من قبر البطل بروتسيلاس (Protésilas). كان هذا الكرّام يترك قسمًا بائرًا من أراضيه ـ (نشير إلى أنه استرجع هذه الأراضي من عبيده الذين لم يكونوا يأتونه بغلّة وفيرة، وراح يحرثها بنفسه) ـ لأن مالكها السابق كان قد خصّص هذه الأراضي للبطل بروتسيلاس بعد ظهوره له بصورة شبح. وقد استمر شبح بروتسيلاس هذا في الظهور

---

(59) حول مصّاصي الدماء وغيرهم من فزّاعي الأولاد، راجع، بنوع خاص، Strabon, I, 8, C, 19 في فصل يُعتبر، مهمًّا، أيضًا، لدراسة المواقف تجاه الأسطورة. حول Amour et Psyché, راجع: O. Weinreich, *Das märchen von Amor und Psyche und andere Volksmärchen im Altertum*, dans la neuvième édition de la *Sittengeschichte Roms* de Friedländer, vol.IV, p. 89.

(60) فقير إلى حدّ أنه، على الرغم من عدم استكفائه، كان يجهل استعمال العملة ويُقايض خمره وقمحه بثور أو بكبش غنم (I, 129, 7 Kayser). وهو أمر مقبول ومُستساغ في تلك الأيام. حول ندرة العثور على عُمُلات في المواقع البعيدة من المدن، راجع: J. Crawford dans *Journal of Roman Studies*, LX, 1970.

للكرّام وفلّاحي الجوار، وكذلك أشباح الأخائيين (Achéens) الذين رافقوه في رحلته الهادفة إلى محاصرة طروادة، حيث كان الفلاحون يشاهدون، أحيانًا، ظلالهم المزدانة بالريش تتموّج في السهل. لم يكن شبح البطل مُخيفًا على الإطلاق، بل كان محبوبًا جدًّا، يُقدّم النصائح إلى المزارعين، مبشِّرًا إياهم بهطول المطر وحلول الطقس الجميل. وكان الأهالي ينذرون النذور لهذا البطل، ويحفرون صلواتهم على التمثال[61] الذي يعلو قبره وقد فقد شكله على مرّ الزمن. ذلك أن بروتسيلاس يشفي من كل العلل، كما يسهّل مساعي العشّاق الذين يلتمسون ودّ المراهقين. إلّا أن له من الحسّ الخُلُقي، في المقابل، ما يجعله عديم الشفقة تجاه الخيانات الزوجيّة. إن حكاية التعبّد للأبطال هذه هي، أيضًا، حكاية أشباح، كما نرى[62]. أما تتمة الحوار فهي

(61) *Heroikos*, IX, 141, 6. كانت جدران المعبد وأعمدته، في منابع نهر كليتومنيو (Clitumne)، مغطّاة بالرسوم الأثريّة التي «تُعظِّم الإله» (Pline, *Lettres*, VIII, 8). راجع في Mitteis-Wilcken, *Chrestomathie d. Papyruskunde*, Hildesheim, Olms, 1963, رسالة من المدعوّ نياركوس (Néarchos) (n° 117). لدينا علم بوجود رسوم مماثلة في مصر «لشخص يقبّل تمثال الآلهة» (proscynème)، (على حجارة أحد معابد طلميس (Talmis)، مثلًا: A. D. Nock, *Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 358)).

وقد ألمحت إلى ذلك المقطوعة الأولى من **القصائد الدّاعرة** (*Priapées*) التي نحتفظ بنقش كتابيٍّ لها، أيضًا، ...*Corpus inscr. Lat.*, V, 2803 إلّا إذا كانت الأصليّة): «مهما تكن ضئيلة قيمة هذه الأبيات التي كتبتها على جدران هيكلك بتأنٍ، أرجوك أيها الإله برياب أن تتفضّل بقبولها واعتبارها بادرة حسن نيّة». [برياب هو إله القوّة التناسليّة لدى الذكور].

(62) حول «شجارالأشباح» في القرن الثاني، راجع: Pline, *Lettres*, VII, 27; Lucien, *Philopseudès;* Plutarque, préface de la *Vie de Dion*.

من إبداع المخيّلة الهوميريّة، على نحو ما يطيب لأناس ذلك الزمن، حيث يكشف الكرّام حشدًا من التفاصيل المجهولة عن حرب طروادة وأبطالها، بعد أن أطلعه عليها صديقه بروتسيلاس شخصيًّا. هذا الجزء من الحوار هو الأطول والأهم، في نظر فيلوستراتس. وفي تقديرنا أن هذا الأخير علم بوجود معتقَد خرافي فلَاحي يتعلّق بمعْبد قديم، فعمد إلى ربطه بالميثولوجيا التي باتت كلاسيكية ومدرسيّة. بذلك يكون قد أدخل مواطنيه القراء في هلّينيةٍ ممعنة في القِدَم هي هلّينية لوسيانوس (Lucien) أو لونغوس (Longus)، في بلاد الإغريق الخالدة، تلك العزيزة جدًّا على كلاسيكيّة عصره القوميّة، حيث الوطنيّة الهلّينية تناوئ السيطرة الرومانيّة. من المؤكّد أن الفلّاحين الذين اتّخذهم نماذجَ كانوا يجهلون تمامًا حرب طروادة، ونحن مستعدّون للتسليم بأن محور عبادتهم الساذجة كان قبرًا قديمًا لبروتسيلاس. ولكن، ما عسى أن يعرفه بعدُ هؤلاء عن هذا البطل الذي ما زالوا يُطلقون عليه هذا الاسم؟

لقد كان للشعب رواياته التي تحكي عن بعض الأساطير، وتتضمّن ذكرًا لأبطالٍ، نظير هيراكليس الذي يعرف الجميع اسمه وطبيعة مغامراته، إن لم يكن تفاصيل هذه المغامرات، كما كان هناك روايات أسطورية أخرى في منتهى الكلاسيكية، يعرفها الشعب من طريق الأغاني[63]. على أيّ حال، كان الأدب الشفهي والإيقونوغرافيا

(63) حول هذه الأغاني، راجع ما ورد في نهاية الحاشية 56، إضافة إلى Euripide, *Ion*, 507.

يُعرّفان الجميع وجودَ عالَم ميثولوجي وكيفيّةَ التخييل فيه، عالَمٍ نتذوّقه وإن كنّا نجهل تفاصيله. أما معرفة هذه التفاصيل، فكانت محصورةً بالذين تردّدوا إلى المدرسة. ولكن، ألم يكن الأمر كذلك دائمًا، وإن بطريقة مختلفة بعض الشيء؟ هل كان ثمة من يعتقد حقًّا أن أثينا الكلاسيكيّة هي عبارة عن جماعة مدنيّة كبرى، يؤلّف فيها المفكّرون واحدًا، ويُرسّخ المسرح اتّحاد القلوب ويعرف حتّى المواطن العادي كل شيء عن جوكاست وعودة الهيراكليسيين؟ إن جوهر الأسطورة لا يكمن في كونها معروفة من الجميع، وإنما في وجوب كونها معروفة من الجميع وقمينةً بذلك. لذا لم تكن معروفة، بالإجمال. نقرأ في فن الشعر[64] (*Poétique*) ثلاث كلمات حافلة بالمعاني: لسنا مُلزمين ـ يقول أرسطو ـ بالاقتصار على الأساطير الشائعة، لدى تأليفنا مسرحيّة مأسَويّة: «مثلُ هذه الحماسة مُستحبّة: أن تكون المواضيع الشائعة نفسها غير معروفة إلّا من جهة قلّة من الناس، وأن تحظى، مع ذلك، بإعجاب الجميع». لقد كان الجمهور الأثيني يعرف، بصورةٍ إجماليّةٍ، أن ثمة وجودًا لعالَم أسطوري تجري فيه أحداث المسرحيّات المأسَويّة ويجهل تفاصيل الخرافات المكوِّنة للأسطورة. على أنه لم يكن في حاجةٍ إلى معرفة أيّ شيء عن أسطورة أوديب لكي يفهم مسرحيّة أنتيغونا (*Antigone*) أو الفينيقيّات (*Les Phéniciennes*)، لأن الشاعر المسرحي كان يُعنى بتلقين

(64) Aristote, *Poétique*, IX, 8. W. Jeager, *Paideia*, Paris, Gallimard, 1964, vol. I, p. 326.

جمهوره كلَّ شيء، أجل، كلُّ شيء، كما لو كان هو مبتكر حبكتها. ذلك لا يعني أن الشاعر كان يضع نفسه في مرتبة أعلى من جمهوره، لأن معرفة الأسطورة لم تكن أمرًا مقضيًّا، بل مفترضًا، والشاعر لا يعرف عنها إلّا ما يعرفه الآخرون، ما ينأى به عن الكتابة العلمية.

غير أنّ كل شيء تبدّل مع حلول العصر الهلّيني، حيث نزع الأدب منزعًا علميًّا، لا لأنه بات، للمرّة الأولى، مختصًّا بالنُّخبة ـ (لأن بندار وأسخيليوس لم يكونا، هما أيضًا، كاتبين شعبيَّين) ـ وإنما لأنه بدأ يطالب جمهوره بمجهود ثقافي أدّى إلى فصل الهواة ووضعهم جانبًا. إذ ذاك أخلت الأساطير مكانها لما لا نزال نسميه الميثولوجيا، وستستمر هذه الميثولوجيا قائمةً حتى حلول القرن الثامن عشر. لقد ظلَّت للشعب حكاياته وأوهامه الخرافية، لكن الميثولوجيا التي أصبحت علميّةً أخذت تبتعد منه، بعدما اكتسبت، في نظره، سحرًا خاصًّا هو سحر علم النخبة[65] التي تُصنِّف إنسانها.

في العصر الهلّيني، ومع تحوّل الأدب نشاطًا نوعيًّا يُمارسه المؤلِّفون والقرّاء لذاته، أصبحت الميثولوجيا نظام تنشئة، لن يمضي وقت طويل حتى يجري تلقينه في المدرسة. لكن ذلك لن يجعلها شيئًا ميتًا، بل إنها ستظلّ عنصرًا من أبرز عناصر الثقافة وحجر عثرة للمثقَّفين. لقد كان كاليماكوس (Callimaque) يجمع تنويعات مختلفة ونادرة لأهمّ الروايات والأساطير المحلِّية، لا من

(65) هذه هي الفكرة التي كوّنها عنها تريمالسيون (Trimalcion)، راجع: (Pétrone, XXXIX, 3-4; XLVIII, 7; LII, 1-2).

باب السطحيّة والابتذال ـ (إذ ليس ما هو أقل سطحيّة وابتذالًا من الإسْكندرانيّة (alexandrinisme)) ـ بل بـرًّا بالوطن ووفاء للتراث، حتى شاعت فرضيّة تقول إنه وأقرانه كانوا يجوبون العالم الإغريقيَّ بهدف جمع هذه الـروايـات[66]. وبعد أربعة قـرون كان بوسانياس يجوب بلاد الإغريق منقّبًا في المكتبات بالحماسة نفسها. لقد أصبحت الميثولوجيا كُتُبيَّة، لذا استمرّت تنمو وتزدهر، لكنّ المنشورات بدأت تُماشي ذوق العصر، ما جعل الأدب الأسطوري الجديد[67] يتعهّد بالنماء فكرة أثيرة هي فكرة التحوّلات وتأليه الأبطال بعد موتهم أو تحوّلهم كواكبَ سماوية، وسيظلُّ يتعهّدها، أيضًا، في زمن كاتول وأوفيد وسيريس. أخيرًا، إن إثبات الخرافة في الكتب المدرسية سيجعلها تخضع، بفضل معلِّمي الصرف والنحو ومُدرّسي البلاغة والبيان، لقوانين تبسّطها وتمنح الدورات الكبرى رواية رسميّة، مُسقِطة الاختلافات الروائيّة في عالم النسيان. هذه الفولغاتا المدرسيّة، المخصّصةُ لدراسة المؤلِّفين الكلاسيكيين، هي التي تشكِّل الميثولوجيا، كما نجدها لدى لوسيان، والتي سيجري تدريسها للطلاب في معاهد أوروبا الكلاسيكيّة. يبقى الجانب الأهمّ من القضية: ما قولنا بهذه المجموعة الضخمة من الحكايات؟ هنا تبرز مدرستان يجري الخلط بينهما خطأً وإدراجهما ضمن مصطلح بالغ الحداثة هـو: عـلاج عقلانيٌّ للأسطورة. هاتان المدرستان

---

(66) E. Rohde, *Der griech. Roman*, Berlin, 1876, p. 24 et 99.

(67) Nilsson, *Geschichte d. griech. Religion*, vol. II, p. 58.

هما: مدرسة المصدّقين السُّذّج، أمثال ديـودورس (Diodore) وإفهيميروس (Evhémère)، ومدرسة العلماء.

الواقع أنه كان هناك جمهور سـاذج، سريع التصديق، إلّا أنّه مُثقَّف، يطالب بغرائبيّ جديد. هذا الغرائبيُّ لم يعد يصحّ إبقاؤه خارج نطاق الحقيقي والباطل، في ماضٍ لا تُعرَف بداياته. لقد كان الجمهور يريده «علميًّا» أو بالأحرى تاريخيًّا، لأنه لم يعُد يستطيع الاعتقاد بالغرائبيّ على الطريقة القديمة. ولا يُعزى ذلك، في رأيي، إلى تنوير (Aufklärung) السفسطائيين، بل إلى نجاح النوع التاريخي. وعليه، بات يُفترَض بالأسطورة، لكي تلقى إقبالًا ورواجًا، أن تظهر بمظهر التاريخ، ما سيضفي على هذه المخاتلة طابع العقلنَة الخادع. من هنا التناقض الموهوم لدى طيماوس، أحد أبرز مصدِّري هذا النوع، حيث إنه كتب تاريخًا «مليئًا بالأحلام والأعاجيب والروايات التي لا تخطر ببال بشر، ولنقل، تاريخًا حافلًا بحكايات العجائز والأوهام الخرافية المبتذلة»[68]. إن طيماوس هذا هو عينه من سيقدّم تفسيرًا عقلانيًّا للأساطير.

لقد كتب ديودورس يقول[69] إن مؤرّخين كثُرًا، «تحاشَوا تأريخ الأزمنة الخرافيّة تحاشيَهم أمرًا صعبًا». وسيتولّى هو بنفسه ردم هذه الفَجْوة: كان زفس ملكًا، وهو ابن المدعو كرونوس الذي كان ملكًا على بلاد الغرب كلّها. وقد كان زفس هذا، بحق، سيّد العالم

(68) Polybe, XII, 24, 5.

(69) Diodore, I, 3.

بأسره. على أنه لا يجوز الخلط بين زفس المذكور وآخرَ شريك له في الاسم[70] لم يملك إلّا على جزيرة كريت وقد رُزق عشرة أولاد، عُرفوا باسم الكوريتيس (Courètes). إن ديـودورس[71] هذا هو نفسه من سيصدّق، بعد مئة صفحة، ما يُروى عن أسفار إفهيميروس الخياليّة إلى جزر غرائبيّة عَرفت إحداها ثلاثة ملوك، على التوالي، هـم: أورانــوس وكـرونـوس وزفـس الذين ـ كما تثبت الكتابات المحفورة بلغة تلك البلاد ـ تمّ تأليههم بسبب مآثرهم الحسنة، وبتنا نعتبرهم «عندنا» آلهة. أفيكون إفهيميروس قد حاول إخفاء مسعى

---

(70) Diodore, III, 61; الجزءان: الرابع [IV] والسادس [VI] هما مُكرّسان للأجيال البطوليّة والإلهيّة في بلاد الإغريق. ورد ذكر حرب طروادة، طبعًا، في الجزء السابع (VII). ربما كانت هذه الأجـزاء الأولـى من مجموعة ديودورس، والتي تتضمّن جولة أفق شاملة على المسائل الجغرافيّة كلها وقسم كبير من الأساطير، تعطي فكرة عما كانت عليه الأجزاء الأولى من مجموعة طيماوس (Timée)، أيضًا.

(71) في الجزء V, 41 - 46، وفي مَقطع حفظه يوسابيوس من الجزء السادس (VI)، Eusèbe, *Préparation évangélique*, II, 59. H. Dörrie, «Der Königskult des Antiochos von Kommagene», *Abhandl. Akad. Göttingen*, III, 60, 1964, p. 218.

يعتبر دورّي أن رواية إفهيميروس (Evhémère) كانت وهمًا سياسيًّا ومرآة للعظماء، وأنها تقدّم مثالًا ومبرِّرًا للملك الفضيل (évergète). هذا ممكن، لكنّ حصّة الغرائبي والطريف تتخطى تلك المخصّصة للتلميحات السياسيّة، إلى حدّ بعيد. علاوة على أن جزيرة بانشايا (Panchaia) لا تخضع لملك واحد، إذ نجد فيها، أيضًا، مدينة هي عبارة عن جمهوريّة كهنوتيّة. الواقع أن النظرية القائلة إن الآلهة بشر أفاضل تمّ تأليههم أو اعتبارهم آلهة كانت منتشرة في كل مكان وتتخطّى بكثير أعمال إفهيميروس الذي اقتصر على الإفادة منها لتأليف حكايته.

لديه إلى إبطال الأسطورة الدينيّة، بل والسياسيّة، أيضًا، بإلباسهما حُلَّةً خياليّة؟ أم أنه أراد، بالأحرى، أن يُقدّم لقرّائه مبرّرات حديثة للاعتقاد بالأسطورة والغرائب؟ لقد كان لدينا كنوز من التسامح مع كتّاب الخرافات بحيث لم يُعلّق أحد كبير أهمية على الخرافات التي يوردها المؤرّخون أنفسهم ـ وإن لم يعترفوا أنها أساطير ـ فالكل يعلم، كما يقول سترابون[72]، أن القصد الأول والأخير منها هو التسلية والمفاجأة باختلاق الغرائب. غير أن غرائبية العصر الهلّيني جاءت ملوّنة بالعقلانيّة، ما جعل المُحدَثين ينزلقون، سهوًا، إلى الترحيب بها، ظنًّا منهم أنها نضال من أجل الحقيقة والأنوار.

الواقع أنه كان هناك قرّاء ينشدون الحقيقة وآخرون يضربون عنها صفحًا. وسيكون لنا من أحد مقاطع ديودورس ما يحيطنا علمًا بالموضوع. إن رواية تاريخ الأزمنة الأسطوريّة ـ يقول هذا المؤرّخ ـ أمرٌ عسير، حتّى ولو لم يكن ذلك إلّا بسبب انعدام الوضوح في التسلسل الزّمني. وهذا ما جعل قرّاءً كثيرين لا يأخذون التاريخ الأسطوري على محمل الجدّ[73]. علاوة على ذلك، كانت أحداث ذلك العصر المتقادم في الزمن من البعد ومنافاة الواقع (invraisemblance)، بحيث يصعب تصديقها[74]. ما العمل إذا

---

(72) Strabon, I, 2, 35, p. 43 C.

(73) Diodore, IV, I, 1.

(74) Diodore, IV, 8. يورد يوسابيوس في Eusèbe, *Préparation évangélique,* livre II مقاطع مطوّلة من كتابات ديودورس الأسطوريّة عن قدموس وهيراكليس.

كانت مآثر هيراكليس مجيدة بقدر ما هي فَوْبشريّة؟ «إمّا أن نضرب صفحًا عن بعض أعماله الباهرة وننتقص من مجده الإلهي، وإما أن نرويَها كلَّها ولا نحظى بتصديق أحد، لأن بعض القرّاء يشترطون، من دون وجه حقٍّ، أن يكون في الروايات الأسطورية القديمة من الدقة مثلُ ما في أحداث مرحلتنا الحاضرة، فهم يحكمون على بعض الانتصارات التي يشكّون في صحّتها، انطلاقًا من واقع القوّة الجسديّة الراهن، ويتمثّلون قوّة هيراكليس قياسًا على ضعف الرجال الحاليين. «وما يُؤخذ، أيضًا، على هؤلاء القرّاء الذين يُطبّقون على هيراكليس مبدأ الأشياء الراهنة خطأً، هو أنهم يريدون أن تجريَ الأمور على المسرح على غرار ما تحدث في المدينة، وفي ذلك انتقاص من احترام الأبطال: «لا يجوز تطلّبُ الحقيقة بضراوة، في التاريخ الأسطوري، لأن كل شيء فيه يجري كما على المسرح، فنحن لا نعتقد بوجود القنطورُسات النصف بشريّة والنصف حيوانيّة، ولا بوجود جيريونيس (Géryon) الثلاثي الأجساد. لكن ذلك لا يقلّل من إساغتنا خرافاتٍ من هذا النوع، والتصفيق لها. إننا، بتصفيقنا هذا، نؤدّي الشكر للإله، لأن هيراكليس قضى حياته يعمل من أجل جعل الأرض صالحة للسكن، ومن المُخزي أن يفقد البشر ذكرى مُحسنهم المشترك وينكروا عليه ما يستحق من مديح».

إنه نصٌّ قويّ الدلالة ببراءته الحاذقة، نستشف فيه وجودًا غير سلميّ لاثنين من برامج الحقيقة، أحدهما نقدي، والثاني يقوم على

الاحترام»[75]. لقد أدّى الصراع إلى انتقال أنصار البرنامج الثاني من العفويّة إلى الأمانة للذات، بمعنى أنهم باتوا يشدّدون على احترام ما تكوّن لديهم من «اقتناعات». بذلك تكون فكرة الحقيقة قد انكفأت إلى المرتبة الثانية، عملًا بالمنطق الآتي: كان عدم الاحترام مُشينًا وما كان مُشينًا فهو باطل. وبما أن كل أمرٍ حسن كان حقيقيًّا، فقد لزم أن الحسن هو وحده الحقيقي. هنا يقوم ديودورس الذي يبيع نفسه لجمهوره بدور اللاعب على آلات موسيقية عديدة، فبعد أن يتوصّل إلى رؤية الأشياء بعين كلٍّ من الفريقين، يجعل الذين يُفكِّرون بطريقة حسنة يشعرون أنهم منسجمون مع وجهة نظر النقّاد، ليخلص، من ثُمّ، إلى الاصطفاف في فريق ذوي التفكير الحسن والرأي المستقيم. يبدو ديودورس ملتبسَ القصد، لأنه يُعبّر عن معتقد الاحترام لدى

(75) في حدود العام 1873، كتب الفيلولوجي الشاب، نيتشه ما يلي: «بأيّ حرّية شعريّة تعامل الإغريق مع آلهتهم! لقد اعتدنا كثيرًا أن نعارض بين الحقيقة واللاحقيقة في التاريخ. حسبنا التفكّر في ضرورة اعتبار الأساطير المسيحيّة صحيحة تاريخيًّا! (...) إن الإنسان يُطالب بالحقيقة ويمارسها (leistet sie) في عمليّة التبادل الأخلاقي مع أناس آخرين، تلك التي تقوم عليها الحياة المشتركة كلِّها، حتى ليمكن التكهّن سلفًا بالنتائج المشؤومة للتكاذب. من هنا إلزاميّة قول الحقيقة. غير أن الكذب مسموح للراوي الملحمي، لأنه لا يُخشى أن ينتج منه ضرر. وعليه، يكون الكذب مسموحًا، حيث يجلب البهجة. يا لروعة الكذب ولطافته، ولكن بشرط ألّا يعود على أحد بالأذى! هكذا يبتكر الكاهن أساطير آلهته، مُستخدمًا الكذب لإثبات عظمة الآلهة. ليس أصعب علينا من أن نختبر مجدّدًا الشعور بحرّية الكذب الأسطوري. لقد كان كبار فلاسفة الإغريق، هم أيضًا، يعيشون هذا الحقّ في الكذب على أتمّ وجه (*Berechtigung zur Lüge*). وما البحث عن الحقيقة إلّا كسب أحرزته الإنسانيّة ببطء كبير» (*Philosophenbuch*, 44 et 70, au tome X de l'édition Kröner.).

أحد الفريقين بلغة الفريق الآخر النقديّة، ما ينهض دليلًا على أن عدد المؤمنين كان كبيرًا، دائمًا: لم يعد هيراكليس وباخوس، في الرواية التي جرى تحديثها، وجهين إلهيين، وإنما هما إنسانان تحوّلا إلهَين أو، بالأحرى، إنسانان إلهيّان تدين لهما الإنسانيّة بالحضارة. وبالفعل، كان يقع، من وقت إلى آخر، حادث مؤثّر[76] يكشف أن العامة والنخبة ما زالتا تعتقدان بهذا الغرائبي النصف إلهي.

إن الشهادات تتساتل، فأغلبيّة الناس كانت تعتقد بالروايات الأسطورية التي حيكت حول كرونوس - يقول سكستوس أمبيريكوس (Sextus Empiricus) - اعتقادَها بما ترويه المسرحيات التراجيديّة عن بروميثيوس (Prométhée) ونيوبيه (Niobé) وتيزيوس، كما ورد في كتابات أرتيميدور وبوسانياس. ولمَ لا؟ فقد كان العلماء أنفسهم يعتقدون كلّ الاعتقاد بتيزيوس، في حين أن العامّة كانت تكتفي بعدم تطهير الأسطورة. بذلك يكون ماضي البشريّة، في نظر ديودورس، مسبوقًا، كما في العصر القديم، بحقبة غرائبيّة هي بمثابة عالم آخر واقعي في ذاته غير أنه خيالي بالنسبة إلى

(76) Dion Cassius, LXXIX, 18. كان ديون كاسيوس الذي صادف وجوده في آسيا عام 221، هو الشاهد الأقرب الذي صدّق هذا الحدث دونما تحفظ: «ظهر جنّي (daimon) في مناطق الدانوب، لا أعلم كيف، وأخذ يدّعي أنه القائد الشهير إسكندر المقدوني الذي كان يشبهه تمامًا في الهيئة والعتاد. ونظير ديونيسوس، اجتاز منطقتي ميسيًا (Mésie) وتراقيا (Thrace) برفقة أربعمئة رجل يحملون تروسًا ويرتدون جلد غزال وحشيّ، ولا يتسبّبون بأذيّة أحد». وقد استقبلته الجماهير بحفاوة، وفي مقدّمهم الحكام والولاة؛ «انتقل (أو «واكبوه») إلى بيزنطة، فورًا، كما سبق أن تنبّأ بذلك، ثمّ غادر هذه المدينة وقصد خلقيدونية. وهناك أقام طقوسًا ليليّة، فطمر في الأرض حصانًا من خشب واختفى».

عالمنا. عندما تُعلن إحدى شخصيات بلوتوس[77] (Plaute)، وقد نضبت مواردها: «سأتوسّل إلى أخيل كي يُعطيني الذهب الذي قبضه بدلَ فِدية عن هكطور (Hector)»، فإنها تشير، على نحو طريف، إلى أغرب الوسائل الممكنة للحصول على الذهب. في تلك الحضارة، لم يكن أحد يتبيّن شيئًا خارج حدود أفق زمني ممعنٍ في الدنوّ؛ فقد كانوا يتساءلون مع أبيقور عمّا إذا كان عمر العالم يتخطّى الألف أو الألفي سنة، لا أكثر، أو ما إذا كان العالم أبديًّا ـ كما مع أفلاطون وأرسطو ـ يجري تدميره دوْريًّا بفعل الكوارث الطبيعيّة، حتّى إذا انقضت الكارثة تجدّد كلُّ شيء وعاد إلى سابق عهده، ما يؤول بنا إلى فكرة أبيقور نفسها. لمّا كان الإيقاع الذي ينتظم حياة عالمنا شديدَ القصر، فقد أُتيح لهذا العالم أن يعبر في تطوّرات هائلة، في حين أن العالم القديم لم يكن، في نظر هذه الحضارة القديمة، يتعدّى حدود العهد الهوميري والأجيال البطوليّة. وعندما أراد فيرجيل أن يصوّر مدينة قرطاجة القديمة كما يُقدّر أن تكون في مرحلة سابقة لعصره بأحد عشر قرنًا، منحها طابعًا هوميريًّا. أجل، لا شيء أقلّ فلوبيرتيّةً (flaubertien) من حاضرة دِيدونه (Didon) ...

كان هيرودوت يعارض بين الأجيال البطوليّة والأجيال البشريّة. وعندما أراد شيشرون، بعده بزمن طويل، أن يعبّر عن افتتانه بحلم

---

(77) Plaute, *Mercator*, 487, commenté par Ed. Frænkel, *Elementi plautini in Plauto*, Florence, La Nuova Italia, 1960, p. 74.

بالنسبة إلى سكستوس أمبيريكوس وأرتيميدور وبوسانياس، راجع الحواشي: 57، 134 و22.

الخلود الفلسفي، ويُضفي على هذا الحلم طابعًا عاطفيًّا يذكِّر بقصص الحب البريء في جَنة الخالدين[78]، طاب له أن يتخيّل روحه، في تلك المراعي الثقافية، تتحادث مع روح عوليس (Ulysse) الحكيم أو سيزيفوس (Sisyphe) البصير. ولو أن حلم شيشرون كان أقلَّ سحرًا، لكان وعد نفسه بالتحادث مع شخصيّات تاريخيّة رومانيّة بارزة، أمثال سيبيون (Scipion)، وكاتون (Caton) أو مارسيلوس (Marcellus) الذين يأتي على ذكرهم بعد أربـع صفحات. لقد اكتسبت هذه المسائل وضوحًا تعليميًّا بفضل بحّاثة معاصر لشيشرون، يُدعى فارون[79](Varron) ؛ ففي رأي هذا الأخير أن الزمن المبهم يمتد من دوكاليون (Deucalion) إلى حادثة الطوفان، «يليه الزمن الأسطوري» الذي يمتدّ من الطوفان إلى حدث الألعاب الأولمبيّة الأولى (حيث بات التسلسل التاريخي للأحداث مؤكّدًا)، وقد «جرت تسميته أسطوريًّا بسبب اشتماله على كثير من الخرافات». أما الفترة الممتدّة من الألعاب الأولمبيّة الأولى، في عام 776 ق.م. إلى عصر فارون وشيشرون، فتشكّل الزمن التاريخي الذي «وردت أحداثه في كتب تاريخية موثوقة».

لم يكن العلماء مستعدّين، كما نرى، لأن يكونوا مضغةً في الأفواه، لكن الشك في الآلهة كان أسهل عليهم بكثير من الشكّ في الأبطال. تلك هي المفارقة الأولى. ولنضرب مثالًا على ذلك شيشرون: إنه يعدِل فعليًّا فيكتور كوزان (Victor Cousin) في مجالَي السياسة والأخلاق، ولديه كل القدرة على الاعتقاد بما ينسجم ومصالحه، إلّا

---

(78) راجع الحاشية 24؛ Cicéron, *Tusculanes*, I. 41, 98.

(79) Varon, cité par Censorinus, *De die natali*,21 (Jahn, p. 62).

أن له، في المقابل، مزاجًا دينيًا يتّصف بالبرودة، ما يجعله عاجزًا عن المجاهرة بما لا يعتقد به. وما مِن أحد يقرأ مؤلَّفه في طبيعة الآلهة إلّا ويوافق على كونه ضعيف الاعتقاد بهذه الأخيرة، لكنه مع ذلك لا يُحاول الإقناع بنقيضها عملًا بحسابات سياسيّة. وما يُستفاد من كلام شيشرون هو أن الناس في عصره كانوا، شأنَ ما هم عليه في عصرنا، منقسمين حول موضوع الدين: هل ظهر كاستور (Castor) وبولُّوكس (Pollux) حقًّا للمدعوّ فاتينوس (Vatiénus) على أحد الطرق في ضواحي روما؟ ذلك ما كان يشكّل موضوع نقاش بين متمسّكين بالقديم وشُكوكيّين[80]. كذلك كانوا منقسمين في شأن الخرافة: ففي نظر شيشرون إنه لم تقم صداقةٌ بين تيزيوس وبيريثوس (Pirithoos) وإن نزول هاتين الشخصيتين إلى الجحيم لا يعدو أن يكون اختلاقًا ووهمًا خرافيًا (fabula ficta) لا طائل منه. وما دام الأمر كذلك، فلنوفّر على قارئنا الأحكام الصارمة في موضوع الدين والميثولوجيا. إن شيشرون هذا الذي لا يعتقد بظهور كاستور وأخيه ولا -حتى بوجود كاستور - من دون أن يسعى إلى إخفاء ذلك، طبعًا - هو نفسه من

---

(80) Cicéron, *De natura deorum*, III, 5, 11. كذلك في l'*Art d'aimer*, I, 637، يعترف أوفيد (Ovide) بأنه لا يعتقد بالآلهة إلّا متردّدًا وعلى تحفّظ، (راجع: Hermann Fränkel, *Ovid, ein Dichter zwischen zwei Welten*, Darmstadt, wiss. Buchg, 1974, p. 98 et n. 65, p. 194).

كان فيلمون (Philémon) قد كتب: «اتّخذ لك آلهةً وأدِّ لها العبادة، ولكن لا تستعلم عن شيء بشأنها، لأن بحثك لن يفضي بك إلى نتيجة. لا تسعَ إلى التحقّق من وجودها أو عدمه، بل تعبّدها كما لو كانت موجودةً وقريبة منك كلّ القرب» (fragment 118 AB Kock, chez Stobée, II, 1,5).Cf. déjà Aristophane, *Cavaliers*, 32).

بالنسبة إلى اعتبار صداقة تيزيوس وبيريثوس خرافة وهميّة، راجع: le *De finibus*, I, 20, 64.

سيسلّم تسليمًا مطلقًا بتاريخيّة إينياس ورومولوس، ولن يتمَّ الطعن بصدقيّة هذه التاريخيّة إلّا في القرن التاسع عشر.

أما المفارقة الثانية فهي أن كل ما يُروى عن هذه الشخصيّات لا يعدو أن يكون خرافة باطلة، لكنّ مجموع الأصفار (zeros) هذه يحصل منه ناتج إيجابي، ألا وهو أن وجود تيزيوس حقيقة واقعة. وقد رأينا شيشرون، منذ الصفحة الأولى من كتابه **بحث في الشرائع** (*Traité des lois*)، يعرض، على سبيل الدعابة والظّرف المحبَّبَين، ظهور رومولوس المزعوم بعد موته وأحاديث الملك الطيّب نوما (Numa) مع حوريّته أجيريا (Egérie)، كما يُفصح في كتابه **الجمهوريّة**[81]، عن عدم اعتقاده بأن رومولوس هو ابن الإله مارس الذي حبلت منه كاهنة المعبد: خرافةٌ محترمة ـ يقول ـ لكنها تبقى خرافة. كذلك لا يعتقد بتأليه مؤسّس روما، معلِنًا أن تأليه رومولوس بعد مماته لم يكن أكثر من رواية مسلّية للعصور الساذجة. غير أن ذلك لا يُقلِّل، بحسب شيشرون، من الأصالة التاريخيّة لشخصيّة رومولوس الذي ما كان تأليهه ليدعوَ إلى الاستغراب لو لم يُختلَق في صميم الزمن التاريخي، بعد الألعاب الأولمبيّة السابعة، تحديدًا.

---

(81) Cicéron, *De re publica*, II, 2, 4 et 10, 8. لقد استمر الاعتقاد بتاريخيَّة رومولوس قائمًا حتى القرن التاسع عشر، ولكن، لأسباب تختلف عن تلك التي يذكرها شيشرون، كما سنرى: لقد اعتقد شيشرون برومولوس، مؤسّس روما، لأن الأسطورة تتضمّن، في نظره، نواة تاريخيّة (لا دخان من دون نار) ولأن التاريخ هو سياسة الماضي. أما بوسّويه فكان يعتقد برومولوس وهيراكليس كليهما، احترامًا للنصوص التي يصعب عليه تمييزها من الواقع.

إن شيشرون يشكّك في كل ما يُحكى عن رومولوس ونوما، باستثناء وجودهما على أرض الواقع التاريخي. بتعبير أوضح، ثمة مفارقة ثالثة هنا: فتارةً يبدو العلماء شديدي التشكيك في الخرافة جملةً، ويكتفون ببضع كلمات سريعة كي يصرفوا النظر عنها، وطورًا يظهرون وكأنهم عادوا يصدّقونها. هذه العودة إلى التصديق تحصل كلما أرادوا أن يكونوا مفكّرين رصينين ومسؤولين أمام إحدى حلقات الخرافة. أوَهذا التباسُ قصدٍ أم نصف اعتقاد؟ لا، بل هو ترجّح بين معيارَين اثنين للحقيقي: أحدهما رفض الغرائبي، والثاني هو الاقتناع بأن التورّط الجذري في الكذب أمر مستحيل.

هل الخرافة حقيقيّة أم باطلة؟ ـ إنها مشبوهة ومشكوك في أمرها. من هنا سوء المزاج الظاهر في أحكام الذين يعتبرونها حكايات عجائز. إن الحواضر على اختلافها ـ كما كتب أحد البلغاء[82]ـ تدين بنشأتها إمّا لأحد الآلهة وإمّا لأحد الأبطال أو للرجل الذي تولّى تأسيسها: «إن الأبحاث الإتيولوجيّة نوعان: واحد يعود بنا إلى أصول إلهية أو بطولية، ويدخل في باب الروايات الأسطورية، وآخر يربطنا بأصول بشرية، وهذا الأخير هو أولى من سابقه بالتصديق». لقد تبدّل مفهوم كلمة أسطورة ولم يعد هو نفسه كما كان في العصر القديم، فعندما يأبى المؤلّف أن يأخذ على عاتقه نصًّا معيّنًا ويسوقه لنا بصيغة الخطاب غير المباشر: «تقول الأسطورة إنّ...»، لا يفعل

(82) Ménandre le Rhéteur, *Sur les discours d'apparat (Rhetores Græci,* vol. III, p. 359, 9 Spengel).

ذلك من باب الادّعاء بأنه يبلّغ الجميع خبرًا يهوّم في الفضاء وإنما من باب التنصّل من إبداء الرأي وترْك كل قارئ يعتقد في شأنه ما يشاء. لقد أصبحت كلمة «أسطورة» كلمة تحقيرية بعض الشيء، تتلازم مع تقليد مشبوه. ثمة، في هذا الصدد، نصٌّ ذو أهمّية تاريخيّة: لقد شعر إيزوقراطس[83] (Isocrate) ذات يوم بالحاجة إلى الاحتجاج بنبل على افتقاد الرواية الأسطورية أناسًا يشكّكون فيها، وكتب في هذا الصدد يقول إن: «زفس أنجب هيراكليس وتانتال، كما تقول الأساطير ويعتقد الجميع»، وهذه الحماسة الخرقاء تفضح قصدًا ملتبسًا بعض الشيء. أما المؤرّخ إيفور (Ephore) فإنه، لمّا وقع في الحيرة، لم يبدأ تاريخه إلّا برواية عودة أحفاد هيراكليس[84]، ممتنعًا عن التصعيد في الزمن، لأن هذه الفترة كانت لا تزال، في نظرنا، قطعة جميلة من الماضي الأسطوري. فهل أعرض إيفور عن الروايات الأقدم من باب اعتبارها باطلة؟ لا، وإنما يئس، في اعتقادنا، من الفصل فيها بين الحقيقي والباطل، فآثر تجنُّبها. وقد كان يُفترض به أن يتخلّى بحسرة عن نزوع المؤرّخين القدماء إلى قبول التقليد برمّته، على أنه فولغاتا.

لقد امتنع إيفور عن التأييد، لكنّه وأقرانَه سيمتنعون، كذلك، عن الإدانة. هنا تبدأ الحركة الثانية التي سبق الحديث عنها، أي العودة إلى التصديق على أساس نقدٍ منهجي. ثمة أساس من الصحّة في كل

---

(83) Isocrate, *Démonicos*, 50.

(84) Diodore, IV, 1, 2.

خرافة، لذا، عندما ينتقل هؤلاء العلماء من الإجمال الذي هو موضع شبهة وشكّ، إلى التفصيل بتناولهم الأساطير واحدةً واحدة، يعودون إلى حصافتهم المعهودة. إنهم يُشكِّكون في الأساطير جملةً، لكن أيًّا منهم لا يُنكر الأساس التاريخي لأيّ رواية أسطورية، وإذا لم تعُد غاية المؤرّخ هي الإفصاح عن شكه الإجمالي، بل إصدار حكم على نقطة مُحدّدة والارتباط بكلامه حفاظًا على وقار البحّاثة الرصين، فإنه يرتدّ إلى الاعتقاد بالأساطير المذكورة، ما يُثبت تمسّكه بفرز أساس الحقيقي واستنقاذه.

لنكن متيقّظين: عندما اعترف شيشرون، في الجمهوريّة، أو تيت ليف، في مقدّمته، أن الأحداث «التي سبقت تأسيس روما» لم تكن معروفةً أكثر منها «مجمَّلَةً بالروايات الأسطورية التي تناسب الشعراء، بدلًا من أن تكون مخلّدة بالآثار غير البائدة، لم يكن هذان المؤرّخان يستشرفان النقد التاريخيَّ الحديث ولا كانا يتصوّران بوفور ونيبور أو دوميزيل (Dumézil) مسبقًا، كما أنهما لم يكونا يعلنان حالةَ انعدام اليقين الشاملة التي سادت القرون الأربعة التالية للتأسيس وفقدانَ كل مستند معاصر لتلك الحقبة، وإنما كانا يشكُوان من كون المستندات المتعلقة بحقبة أقدم منها تفتقر إلى الثقة. ذلك أن هذه المستندات موجودة، وتتمثّل في التقاليد، لكنها مشبوهة، لا لأنها متأخّرة جدًّا عن زمن حصول الأحداث، بل لما يداخلها من سذاجة التصديق. وما يرفض تيت ليف أو شيشرون أخذه على عاتقه هو ولادة رومولوس الإلهيّة وأعجوبة سفن إينياس التي تحوّلت حُوريّات.

ستكون معرفة الحِقب الأسطورية، إذًا، من اختصاص شكلٍ من أشكال المعرفة قوامه النقد والمعرفة الظنيّة والفَرَضيّة العلميّة. ولئن كان ذلك مألوفًا لدينا تمامًا، فقد كان يتسبب بإزعاج القدماء لدى تطبيقه على التاريخ، لأنه يؤدّي إلى حلول الظّن (eikasis) مكان الثِقة بالتقليد. إن شكل المعرفة هذا يرتكز على مبدأ مؤدّاه أن الماضي شبيه بالحاضر، وهو عينه الذي سبق أن ارتكز عليه ثوسيديدس عندما سعى إلى معرفة تتخطّى حدود التقليد، فأنشأ عمارته العبقرية التي أعاد فيها تركيب العصور الأولى لبلاد اليونان، بطريقة خاطئة كليًّا.

ولما كان هذا المبدأ يسمح بتطهير الأسطورة من الغرائبي، فقد بات من الممكن الاعتقاد بجميع الروايات الأسطورية، وهو ما فعله كبار مفكّري ذلك العصر العظيم، فأرسطو، مثلًا، كان سيّد كلماته، ومتى أراد أن يقول: «يُحكى أن...» أو «بحسب اعتقادهم»، قالها بوضوح، مميّزًا الأسطورة مما ليس أسطوريًّا[85]. لكننا، مع ذلك، لم نرَه يشكّ في تاريخيّة تيزيوس ويورد رواية عقلانية لحكاية المينوثور[86].

---

(85) راجع مثلًا، *Politique*, 1284 A: «الأسطورة التي تروى عن الأرغوسيين لدى تخلّيهم عن هيراكليس»؛ *Éthique à Nicomaque*, 1179 A 25: «إذا كانت الآلهة تولي شؤون البشر، كما يظنّون، بعض الاهتمام...» لم يكن أرسطو يعتقد بشيء من هذا القبيل. أما الآلهة ـ الكواكب فهي محرّكات أولى وليست أربابًا.

(86) راجع الحاشيتين 4 و23؛ بالنسبة إلى باليفاتوس Palaiphatos, chap. 2 كان المينوثور شابًا وسيمًا، يُدعى طوروس (Tauros)، وقد وقعت باسيفيه [زوجة مينوس] في غرامه. كذلك ثوسيديدس لا يشكّ في سيكروبس أو تيزيوس (II, 15).

كذلك ثوسيديدس[87] كان يعتقد بتاريخيّة مينوس اعتقاده بتاريخية هيلن (Hellen)، أحد قدامى ملوك الهِلّينيين، ويعيد بناء الدور السياسي الحقيقي الذي قام به كل من إيتيس (Itys) وبانديون (Pandion) وبروكنيه (Procné) وفيلوميل (Philomèle) (الذين تحوّلوا طيورًا، بحسب الأسطورة)، لكنه في المقابل كان يمتنع عن إبداء رأيه في العمالقة الأحاديّي الأعيُن (Cyclopes) واللستريغيّين (Lestrygons) المُسوخ، آكلي لحوم البشر: فليعتقد كلٌّ في شأنهم بما يُريد، أو بما يقوله عنهم الشعراء[88]! لأن الاعتقاد بوجود سابق للملوك في الماضي يختلف عن الاعتقاد بوجود سابق للمسوخ الذين لم يعد لهم أي أثر في الوجود. أما بالنسبة إلى الألفيّة التالية، فقد كانت مبادئ نقد التقاليد موضوعة سلفًا. وسنجدها لدى أفلاطون[89].

لقد بات في وسع سترابون أن يفصل، بجدارة العالِم، بين الحقيقي والباطل، فيُثبتَ أن ديونيسيوس وهيراكليس كانا موجودين، وهما من كبار الرحّالة، فضلًا عن كونهما عالمَين في الجغرافيا، حتى لتزعم الرواية أنهما جابا الأرض كلها، وعادا من جولتهما منتصرَين.

---

(87) Thucydide, I, 3 et II, 29.

(88) Thucydide, VI, 2.

(89) بالنسبة إلى الأزمنة الأسطوريّة لدى أفلاطون، راجع: (*Politique*, 268 E-269 B; *Timée*, 21 A-D; *Lois*, 677 D-685 E) الذي يصححها ويعتقد بها بقدر اعتقاد ثوسيديدس وبوسانياس، راجع: Raymond Weil, *L'Archéologie de Platon*, Paris, Klincksieck,1959, p. 14, 30, 44.

كذلك عوليس كان موجودًا، لكنه لم يقُم بكل ما نسبه إليه هوميروس من أسفار وهميّة كان قصْدُ الشاعر منها ترسيخَ معلومات جغرافيّة مفيدة في أذهان سامعيه. أما ياسون (Jason) وسفينة أرغو وآيتيس (Aiétès)، فـ«الجميع متفقون على الاعتقاد بحاملي هذه الأسماء». حتى الآن، «يتّفق هوميروس مع المعطيات التاريخيّة»، لكن الوهم التخيّلي يبدأ حين يزعم الشاعر أن الأرغوسيين بلغوا المحيط. من بين كبار الرحّالة، أيضًا، تيزيوس وبيريثيوس اللذان ذهبا بعيدًا جدًّا في استكشافهما العالم، ما جعل الرواية تزعم أنهما وصلا إلى الجحيم[90] (Enfers).

ولم يكن المفكّرون غير الامْتثاليّين يفكّرون بخلاف هذا الجغرافي الرِّواقي، نظير لوكريس[91] الأبيقوري، عدوّ الخرافات اللّدود الذي لم يكن يخالجه أدنى شكّ في حربي طروادة وطيبة، وهما أقدم الأحداث المعروفة. ولنختتم عرضنا هذا بالكلام على بوليب[92]. عندما يكون هذا المؤرّخ أمام رواية رسميّة، يوردها من دون أن يعقّب عليها بأيّ تعليق: «كان تيسامين (Tisamène) ابن أورست (Oreste)، أول ملك على الأخائيين، لكنه نُفي من اسبارطة بعد عودة أحفاد هيراكليس»؛ وبالعكس، عندما يروي أسطورة لا قيمة لها، يحتاط للأمر: «تلك الخِرْبة المتروكة في بلاد الأخائيين، بناها

(90) Strabon, I, 2, 38, C. 45; 40, C. 46; I, 3, 2, C. 48.

(91) *De natura rerum,* V, 324.

(92) Polybe, II, 41, 4; IV, 59, 5; XXXIV, 4.

هيراكليس، حسبما تروي الأساطير». أما عندما يضطلع بمسؤوليّته بوصفه مؤرّخًا، فإنه يُخضع الأساطير للمناهج النقديّة التي أثبتت فاعليّتها، بحيث يمكنه التقدّم بالآتي: «كان إيول (Eole) يُحدّد الوجهة الواجب اتباعها في مضيق مسّينا، نظرًا إلى وجود تيّار مزدوج يصعب معه عبور المضيق بسبب الجَزْر، ما وفّر للناس مجال نعته بأنه المُتحكِّم بالريح واعتباره ملك الرياح. ومثله داناوس (Danaos) الذي علَّم تقنيّة حفر الأحواض التي نشاهدها في مدينة أرغوس، أو أتريه (Atrée) الذي علَّم حركة الشمس التراجعيّة. هاتان الشخصيتان الأسطوريتان يجري تصويرهما وكأنهما ملكان أو عرّافان يستشرفان الغيب ويكشفان خفاياه».

لقد أصبحت الأسطورة موضوع تصديق ساذج وشكوكيّة متردّدة وتخمينات خطِرة، لذا لم يعد يجري الكلام عليها إلّا بتحفُّظ شديد. بيد أنّها تحفُّظات متعمّدة، فغالبًا ما كان كتّاب العصر الهلّيني والروماني، لدى تبسّطهم في سرد إحدى الروايات الأسطورية، يَبدون متردّدين ويمتنعون عن التعبير بلسانهم الشخصي: «قيل إنه...» أو «حسبما تروي الأسطورة». لكنهم سرعان ما يُظهرون، في الجملة اللاحقة، إيجابيةً واضحة حيال نقطة أخرى من الرواية عينها. هذه التناوبات بين الجُرْأة والتحفُّظ ليست بنت المصادفة، وإنما تخضع لقواعد ثلاث هي: تحاشي إبداء الرأي في الغرائبي والفوْطبيعي والتسليم بأساس تاريخيّ للأسطورة وعدم التورّط في التفاصيل. حسبنا هذا المثال: ينتهز أبيانوس (Appien) فرصة وصفه هرب بومبيه

(Pompée) إلى مدينتي بريندیزي (Brindisi) ودوراتسو (Durazzo)، على أثر عبور سيزار نهر روبيكون (Rubicon)، كي يرويَ أصول مدينة دوراتسو الواقعة على البحر الإيوني. هذه المدينة التي كانت تُدعى قديمًا ديرّاكيوم (Dyrrachium) تدين باسمها إلى ديرّاكوس (Dyrrachos)، وهو ابن أميرة مجهولة، «أنجبته، حسبما يُقال، من نبتون». ويؤكّد أبيانوس أن «هيراكليس كان حليف ديرّاكوس هذا في حرب شنَّها ضدّ إخوته الأمراء. لذا كرّم أهل تلك البلاد البطل كما لو كان إلهًا. ويروي سكّان البلد الأصليّون أن «هيراكليس قَتل في المعركة خطأً إيونيوس (Ionios)، ابن حليفه ديرّاكوس، ورمى بجثّته في البحر الذي بات يُعرَف منذ ذلك الحين باسم هذا الشاب التاعس الحظ». إن أبيانوس يعتقد بوجود هيراكليس وبحصول الحرب المذكورة، لكنه يُنكِر أبوّة نبتون لديرّاكوس ويُحمّل أهل البلاد مسؤولية الرواية.

كانت السذاجة النقديّة، لدى العلماء، تظهر بالتناوب مع شكوكيّة إجمالية، إن صحّ التعبير، وتلامس التصديق العفوي الذي يُبديه الأقل علمًا. هذه المواقف الثلاثة كانت متساهلة في ما بينها بحيث لم تكن السذاجة الشعبيّة مُنتقصة ثقافيًّا. وقد خلّف هذا التعايش السلمي بين المعتقدات المتناقضة أثرًا غريبًا من الناحية السوسيولوجية، حيث جعل كلّ فرْد يستَبْطن التناقض ويظن بالأسطورة أمورًا متضاربة، على الأقلّ، في نظر عالمٍ بالمنطق. أما الفرْد فلم يكن يشكو من تناقضاته، بل العكس هو الصحيح، لأن كلًّا من هذه التناقضات كان يخدم لديه غايات شتّى.

لنأخذ مثالًا على ذلك وجهًا فلسفيًا من الدرجة الأولـى، هو الطبيب جالينوس[93]، هل كان يعتقد بحقيقة القنطورُسات أم لا؟ ذلك يتوقّف على الظروف.

عندما كـان جالينوس يقف موقف العالِم ويعرض نظريّاته الشخصيّة، كان يتكلّم على القنطورُسات بعبارات تفيد أنْ ليس لهذه الكائنات الغرائبيّة أيُّ وجود فِعْلي، في نظره، كما في نظر قُرّائه الأكثر نُخبويّة. يقول: «إن الطب يعلّم معارف عقلانيّة أو «نظريّات»، والشرط الأول لنظريّة جيّدة هو أن تكون بدهيّة، أي أن تقع تحت

---

(93) سنستشهد على التـوالي بـ: Galien, *De optima secta ad Thrasybulum*, 3 (*Opera*, vol. I, p. 110 Kühn); *De placitis Hippocratis et Platonis*, III, 8 (V, 357 Kühn; بالنسبة إلى العبارة «اختزال الرواية الخرافيّة إلى مشاكلة الواقع»، راجع: Platon, *Phèdre*, 229 E التي ينقلها جالينوس بصورة شبه حرفيّة)؛ *De usu partium*, III, 1 (III, 169 Kühn; I, 123 Helmreich); *Isagoge seu Medicus*, 1 (XIV, 675 Kühn).

من الملاحظ أن جالينوس ينوّه هنا بإسكولاب (Esculape) بروح خطابية؛ لكنه كان، في الوقت عينه، قد رصد لإسكولاب عبادة خاصة (vol. XIX, p. 19 Kühn) منعه من التشكيك في صدقيّتها اقتداؤه بمعاصره الذي يعدله ورعًا إيليوس أريستيد (Aelius Aristide)، لكن ذلك لم يمنع جالينوس نفسه من أن يكوّن لذاته فكرة تنزع الطابع الأسطوري عن الآلهة. لقد كان يحسب، نظير كثيرين من العلماء، أن تعدّد الآلهة لدى الإغريق كان تشويهًا شعبيًا لمعرفة الآلهة الحقيقيّة التي كانت تتمثّل، حرفيًا بالكواكب والنجوم منظورًا إليها وكأنها كائنات حيّة، بالمعنى الحقيقي للكلمة، لكنها تتمتع بملكات أكثر كمالًا من الملكات البشريّة؛ راجع الصفحات المُدهشة التي كتبها هذا المُحلل عن كمال هذه الأجسام الإلهية: *De usu partium corporis humani*, XVII, 1 (vol. IV, p. 358 sq. Kühn;cf. *ibid.*, III, 10, vol. III, p. 238 Kühn).

الحواس، «إن نظريّة غير قابلة للتحقّق، على غرار تلك القائلة إن صَفراء القنطورُس تخفف آلام السَّكتَة الدماغيّة، هي نظرية عقيمة لأنها تفلت من إدراكنا المتميّز»؛ لم تكن القنطورُسات موجودة يومًا، ولنفترض أنها وُجِدت فإن أحدًا لم يرَها قطّ».

كانت القنطورُسات تخصُّ مُصارع وحوش يعْدِل مصارعي عصرنا الوسيط، وما نستشفّه من كلام جالينوس هو أن حقيقة وجود هذا المُصارع كانت تشكّل موضوع إرباك وانزعاج. كذلك يحكم جالينوس بالصبيانية على الجدّية التي يتقصّى بها الرواقيّون التخيّلات الشعريّة، وسعيهم الحثيث إلى إضفاء معنًى مجازيّ على كل ما يرويه الشعراء عن الآلهة. إن السَّير في مثل هذا الطريق القويم - يُضيف محاكيًا أفلاطون - من شأنه أن يقود إلى «تصويب فكرة القنطورُسات والخَيْمَرات (Chimères) لكن من شأنه، أيضًا، أن يؤدّي إلى تفجُّر ضوضاء الغورغونات والخيول المُجنَّحة (Pégases) وسواها من الكائنات المُستحيلة والخارجة عن المعقول. وحتّى لو حاولنا، باسم حكمة ريفيّةٍ، فجّةٍ بعض الشيء، أن نعيد إليها صفة مشاكَلة الواقع من دون أن نعتقد بواقعيّتها، لتعبنا كثيرًا من أجل لا شيء» هل كان الفلاسفة، أيامَ جالينوس، في حاجة إلى الكلام على أسطورة القنطورُسات بجدّية لو لم يأخذها أحد على محمل الجدّ؟ بل هل كان جالينوس نفسه مضطرًّا إلى أن يلحظ صراحة من لا يعتقدون بها، لو أن أحدًا لم يعتقد بها على الإطلاق؟ لذا رأينا جالينوس، في كتابه الضخم حول غائيّة أجزاء المتعضّي

(organisme)، يتصدّى طويلًا للفكرة القائلة بإمكان وجود أنواع مُختلطة شبيهة بالقنطورُسات. ولو لم يكن المعتقدون بالقنطورُسات كُثُرًا لما استطاع أن يقوم بهذه الخطوة، من دون أن يُعرّض نفسه للسخرية.

على أنّ جالينوس نفسه، عندما لا يسعى إلى فرض أفكاره بل إلى كسب أتباع جدد، يبدو وكأنه يُغفل فريق أهل الاعتقاد: لقد لخّص خبرته الطبِّيّة في مئة صفحة من كتابه، ومضى يحدّثنا عن الأصل الرفيع لهذا العلم، معتزمًا تقديم أسمى فكرة عنه: يعزو الإغريق اكتشاف الفنون المختلفة إلى أبناء الآلهة أو إلى مُقرَّبين من الآلهة - يقول - فأبولون علّم فنّ الطبابة لابنه إسكلابيوس (Esculape)، وقبله لم تكن خبرة البشر تتعدّى بعض العلاجات الأوّلية، كما: «في بلاد اليونان [... حيث] اقتصرت على معارف القنطورُس شيرون (Chiron) والأبطال الذين عُنيَ بتعليمهم».

هذا الدور التاريخي الآيل إلى أحد القنطورُسات كان من باب التفخيم اللغوي والعُرف، حُكمًا. وهو ما كان يُسمّى، في العصور القديمة، بفنّ الخطابة، وقد كانت فنّ الكسب أكثر منها فنّ امتلاك الحقيقة. وعندما نقول: من أجل الكسب نعني: من أجل الإقناع، حيث كان يُفترض بالخطيب أن ينطلق مما يعتقد به الناس، بدلًا من أن يسير بعكس التيّار، ويُفهمهم أنهم كانوا على خطأ في كل شيء وعليهم أن يبدّلوا رؤيتهم للعالم من أجل تبرئة المُتَّهم. أجل، إن تلميذًا إضافيًا يستحق قنطورُسًا مثلما أن باريس تستحق

قـدّاسًـا(*). غير أنـه، قد يكون من المفيد إنشاء التعارض بين فن الخطابة، بوصفه سلوكًا يبغي المنفعة، والفلسفة. ولست أعني بقولي هذا أن فن الخطابة يفتقر إلى الكرامة الفلسفيّة، وإنما أردت أن الفلسفة والحقيقة تسعيان، هما أيضًا، إلى المنفعة، وليس صحيحًا أن رجال الفكر يكونون كاذبين عندما يطلبون المنفعة ومتجرّدين عندما يقولون الحقيقة. ولمّا كـان لجالينوس مصلحة في جعل أفكاره الشخصيّة تنتصر لدى أتباعه أكثر منه في ضمّ أتباع جُدد، فقد كانت مصلحته تقضي بأن يقول الحقيقة في القنطورُسات بإنكاره وجودها، ذلك أن للباحثين أهدافًا حربية واستراتيجيّات تختلف بحسب الظروف. كلّنا في هذا الواقع سواء، حتى ولو اعتبرنا نوازع الغيرة عندنا غيظًا مُقدّسًا وكوّنا، نحن وأتباعنا، فكرةً رفيعة عن تجرّدنا العلمي والخلقي. إننا نحارب من أجل ما يدعوه جان كلود باسّيرون (Jean-Claude Passeron) تقاسـم شريحة «البيفتيك» الرمزيّـة، وسياساتنا تتنوّع بتنوّع الأمم والأحـزاب: الحفاظ على المواقع، إنشاء عُصْبة تعاون، إنشاء عُصْبة غـزْو، الهيمنة من دون حُكم، توطيد السلام العالمي، التفرّد بإمبراطوريّة، الدفاع عن البرامج السياسيّة الخاصة، البحث عن أراضٍ غير مأهولة، الاعتداد باعتناق مذهب مـونـرو، نسج شبكة من العلاقات العامّة لمراقبة فريق عوْن تعاضدي...

(*) ورد هذا القول على لسان هنري الرابع دو بوربون الذي أرغم على ترك البروتستانتيّة والارتداد إلى الكثلكة كي يعتلي عرش فرنسا. وتقال هذه العبارة عامة عندما يقتضي الأمر التخلي عن شيء للحصول على آخر.

لكن، لمّا كانت سياسة الأفكار هذه غالبًا ما تجهل نفسها، فإنها تتغلغل في أعماق النفس وتغدو حالة باطنيّة. بكلام أوضح، يصعب علينا ألّا نأخذ إلى حدّ ما بعقائد غريبة أنشأنا معها عُصْبة هجوميّة أو دفاعيّة، لأن من طبيعتنا النزوع إلى تحقيق الانسجام بين معتقداتنا وكلامنا، ما يؤول بنا إلى استبطان العقائد المذكورة، فلا نعود نعرف حقيقة ما نعتقد به. وهكذا، ففي اللحظة التي يستند فيها جالينوس إلى الاعتقاد الشعبي بالقنطورُسات، يُلفي نفسه، في غياب الفلسفة الكلبيّة، محمولًا في دوّامة من الكلام الفضفاض، والمتّسم بالرقي والتسامح، من دون أن يدرك حقيقة موقفه مما يقول. بهذه الطريقة تنشأ كيفيّات الاعتقاد المتردّدة، بل تلك القدرة على الاعتقاد بحقائق مُتنافرة والتي تميّز فترات التشوّش الفكري، حتى ليمكن القول إن بلْقَنة الحقل الرمزي تنعكس في كل دماغ. هذه التشوُّشيّة العقليّة تتلاءم مع سياسة التحالف المِلّي. أما في ما يتعلّق بالأسطورة، فقد عاش الإغريق ألف عام على هذا النحو. منذ اللحظة التي نتوخّى فيها إقناع الآخرين وحملهم على القبول بما نريد، يتعيّن علينا احترامُ الأفكار الغريبة، إذا كانت تشكّل قوًى، والتفكّر فيها بعض الشيء. وقد بات معلومًا لدينا أن العلماء كانوا يحترمون الأفكار الشعبيّة المتعلّقة بالأسطورة وأنهم، هم أنفسهم، كانوا منقسمين بين مبدأين هما: رفض الغرائبي؛ والاقتناع بأن للروايات الأسطورية أساسًا حقيقيًّا. من هنا اختلاط الوعي وتشوُّشه لديهم.

لقد كان أرسطو وبوليب شديدَي التحفّظ تجاه الخرافة، ولم يكن اعتقادهما بتاريخيّة تيزيوس أو إيول ملك الرياح، بداعي الامْتِثاليّة

أو نتيجة حساب سياسيٍّ معيَّن. كما إنهما لم يسعيا إلى إنكار الأساطير، بل إلى تصويبها وحسب. ولماذا التصويب؟ ـ لأنه ما من شيء جدير بالإيمان إلّا وله وجود فعليّ. ولكن، لمَ لا يُصار إلى إنكار الخرافة جُملةً؟ ـ لأن الإغريق لم يقتنعوا يومًا بأن في مستطاع العمل التخريفي أن يكذب كلّيًّا. إن الإشكاليّة القديمة للأسطورة، كما سنرى لاحقًا، تنحصر في عقيدتين اثنتين، كانتا من البدَهيّة بحيث ظلّت إحداهما تجهل الأخرى. أولى هاتين العقيدتين أن لا أحد يمكنه أن يكذبَ في الأصل أو يكذبَ كلّيًّا، لأن المعرفة مِرآة، ليس إلّا؛ والثانية أن المرآة تتمازج مع ما تعكسه من صوَر، إلى حدٍّ يستحيل معه التمييز بين الوسيط والرسالة.

وراء هذه السوسيولوجيا،
برنامجٌ مُضمَرٌ للحقيقة

إن موازين القوى، رمزيّة أكانت أم لا، ليست لامتغيّرات، ولئن كانت لها اعتباطيّة التشكيلات التماثليّة، فهي تختلف عنها. إن سوسيولوجيّتها تندرج ضمن حدود برنامج اتفاقيّ وتاريخي، وما ظاهرها عَبْر التاريخي إلّا وهم تماثُلي.

إن الهدف من نقد الأساطير لم يكن إثبات بطلانها وإنما الاهتداء إلى عمق حقيقتها بعدما باتت تلك الحقيقة مُكتَنَفَة بالأكاذيب، فـ«في كل مرة يرتفع صَرْح من الأوهام التخيّلية على أساس حقيقي، يجري صرف غالبيّة الناس عن الاعتقاد بأحداث حصلت في الماضي أو ما زالت تحصل في أيامنا. والسبب في ذلك هو أن الذين يطيب لهم الإصغاء إلى ابتكارات أسطوريّة يميلون تلقائيًّا إلى إضافة تُرَّهاتهم إليها. بذلك لا يتوصّلون إلّا إلى تشويه الحقيقة التي تغدو ممزوجةً بالأكاذيب»[94]. ولكن من أين تأتي هذه الأكاذيب؟ وما الغاية منها؟ قلّما طرح الإغريق على أنفسهم هذا السؤال، لأن الكذبة تخلو من كلِّ صفة إيجابية، إنها لاوجود وحسب، وهم لم يتساءلوا لماذا يكذب بعضهم أو، بالأحرى، لِماذا يُصدّق بعضهم الآخر. إن مسألة الأسطورة هي لدى المُحدَثين، فقط، من فونتنيل إلى

(94) Pausanias, VII, 2, 6 - 7.

كاسّرر (Cassirer) وبرغسون وليفي ستروس (Lévi-Strauss)، مسألة نشأة وتكوين، ولم تكن هذة النشأة تشكّل أيّ صعوبة للإغريق، لأن الأساطير، في جوهرها، تقاليد تاريخيّة أصيلة، وإلّا فكيف يُمكن الكلام على شيء غير موجود؟ من الممكن تحريف الحقيقة أو تشويهها، ولكن يستحيل الكلام على لا شيء. إن السؤال الذي يطرحه المُحدَثون، بالنسبة إلى هذه النقطة، هو: هل الكلام من أجل الكلام؟ ممكن، بصرف النظر عن أي مصلحة. حتى برغسون الذي يخصّ فكرة التخريف المجّاني بمعالجة مُسهَبة[95]، يفترض منذ البداية أنّ للتخريف، في الأصل، وظيفة حيويّة، لكن هذه الوظيفة تتعطل وغالبًا ما تدور في الفراغ. لا شكّ في أن فونتنيل كان أول من قال[96]: ليس للخرافات أيّ نواة حقيقة وما هي، حتّى، بالمجازات، «فلا نطلبنَّ في الخرافات، إذًا، سوى تاريخ أخطاء الفكر البشري».

---

(95) راجع في شأن الوظيفة التخريفيّة الفصل الثاني الرائع من كتاب هنري برغسون: Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, p. 111, 124, 204.

(96) Fontenelle, *De l'origine des fables*, dans *Œuvres diverses*, Amsterdam, 1742, p. 481 - 500.

يبقى مفهوم فونتنيل في غاية التميّز، فهو لا يُشبه مفهوم فولتير ولا أفكار القرن العشرين: إن الأسطورة، في رأيه، تتكلّم على لا شيء ومن أجل لا شيء. إن الأسطورة لدى فونتنيل لا تنطوي، في الواقع، على أيّ حقيقة، وكذلك التخريف غير موجود: كل شيء يُعزى إلى تضافر عدد من العيوب الصغيرة الساذجة، على نحوٍ عشوائي. هذه العيوب هي: الجهل، والحماسة، وهواية حبك الحكاية، وغرور المؤلِّف، والفضول المحمود... إلخ. لا وجود لفريقين: فريق الخدّاعين وفريق الجهّال، لأن الناس كلهم يقعون ضحية خداعهم الذاتي. إن الإنسان مجبول بهذه «العيوب» الصغيرة، ولا وجود لنوعيّات عظيمة.

لقد كان الإغريق، من ناحيتهم، يبحثون عن الحقيقة من خلال الأكاذيب، متسائلين عن العامل المتسبِّب بوقوع الخطأ: هل هو البراءة والسذاجة[97] (euetheia)؟ تلك كانت اللفظة المُعتمدة في اليونانية. إن البراءة تجعلنا نصدّق «أمورًا يخالط الباطل أساسَها التاريخي»[98]، وهذه الأباطيل التي اختلطت بالأسطورة تُعرف باسم الميثودس[99] (mythôdes) أي الخرافيّ. وعليه، تكون البراءة هي المسؤولة الحقيقيّة عن الأكاذيب، ولو كان عدد السذّج[100] أقل مما كان لوجب أن يكون عدد المخرِّفين دون ما هو عليه. إن المعتقد القديم (antiqua credulitas) يؤكّد أن الأساطير ترقى في معظمها إلى العصور القديمة[101] وأن الأسطورة هي سردٌ لأحداث حقيقيّة أضيفت إليها روايات خيالية تضاعف عددها على مرّ السنين، وكلما كان التقليد قديمًا

---

(97) لقد تعاقب على هذه اللفظة كلّ من هيرودوت وسترابون وبوسانياس، كما أننا نجدها لدى ديونيسيوس: Hérodote, I, 60 et II, 45; Strabon; Pausanias, IX, 31, 7, VIII, 29,3, et VIII, 8,3; Denys.

(98) Strabon, I, 1, 8, C.6.

(99) يكثر التردّد إلى هذه الكلمة من ثوسيديدس (Thucydide, I, 21) إلى سترابون، (الحاشية السابقة)، فإلى بلوتارك، (الحاشية 3)، وفيلوستراتس (الحاشية 124)، إضافة إلى إيزوقراطس، .Isocrate, *Paneg.*, 28. وعند البلاغيّ مناندروس، يتناقض الميثودس مع التاريخ البشري الصرف، وهو «أكثر قابليّة للتصديق» (p. 359, 9 Spengel).

(100) Cicéron, *De re publica*, II, 10, 18: *minus eruditis hominum saeculis, ut fingendi proclivis esset ratio, cum imperiti facile ad credendum impellerentur*.

(101) Sénèque, *De Constantia sapientis*, II, 2.

أربكته[102] هذه الإضافات الخرافيّة (الميثودس) وتضاءلت الثقة فيه.

أمّا بالنسبة إلى المُحدَثين، فالأسطورة هي، بالدرجة الأولى، رواية حدثٍ عظيم، من هنا طابعها الحكائيّ. هذا الحدث لا يخضع للتحريف بفعل عناصر طارئة بقدر ما يجري تضخيمه ملحميًّا، لأن الروح الشعبية تُضخِّم المآثر القوميّة. إنّ الروايات الأسطورية تنبع من عبقريّة الشعوب التي تنسج الخرافات لتقول ما هو حقًّا حقيقيّ. والأكثر حقّانية في الروايات الأسطورية هو الغرائبي، الذي يجسّد الانفعال القومي. إن القدماء والمُحدَثين، على السواء، يعتقدون، خطأً أو صوابًا، بتاريخيّة حرب طروادة، ولكن لأسباب متناقضة؛ فنحن المحدَثين نعتقد بها بسبب طابعها الغرائبي، في حين أن القدماء كانوا يعتقدون بها برغم هذا الطابع الغرائبي. وإذا كانت حرب طروادة حقيقة واقعة بالنسبة إلى الإغريق، فلأنها حربٌ تخلو من الغرائبي، فإذا جرّدنا هوميروس من الغرائبي، بقيت هذه الحرب حقيقة قائمة لا يرقى إليها الشك. أمّا بالنسبة إلى المُحدَثين، فإن حرب طروادة هي حقيقيّة بسبب هذا الغرائبي الذي يُحيطها به هوميروس: وحده الحدث الأصيل كفيل بأن يحرّك الشعور القومي ويؤدّي إلى نشأة الملحمة والرواية الأسطورية.

إن التقليد الأسطوري، بالنسبة إلى الإغريق، هو حقيقيّ بالرغم من الغرائبي وقد عبّر أوريجينوس عن هذه الفكرة أفضل تعبير بقوله

---

(102) Thucydide, I, 21, 1. *Contra* Isocrate, *Panég.*, 30: بقدر ما يزداد عدد الناس الذين رسّخوا أحد التقاليد على مرّ العصور تتوطّد صحّة هذا الإجماع العريق.

إن[103] الأحداث التاريخيّة لا يمكن أن تشكّل موضوع برهنة، حتى عندما تكون صحيحة، إذ يستحيل أن نثبت، مثلًا، حصول حرب طروادة على أرض الواقع في حال أنكر أحدهم ذلك بحُجّة أن قصّة هذه الحرب تتضمّن أحداثًا لا تقبل التصديق، كتلك التي تقول إن أخيل هو ابن إحدى الآلهات، وساربيدون هو ابن زفس، وإينياس ابن أفروديت. على أن صعوبة إقامة الدليل تغدو مضاعفةً عندما تعترضنا «جميع الأوهام الأسطوريّة التي تمتزج عضويًّا بالاعتقاد السائد الذي يؤكّد حصول حرب في طروادة». ولنفترض أيضًا، كما يقول أوريجينوس، أن «أحدهم رفض الاعتقاد بأوديب (Œdipe) وجوكاست (Jocaste)، وإيتيوكل (Etéocle) وبولينيس (Polynice)، لأن صورة السفنكس (Sphinx) في الحكاية مشوبة بصورة ذلك المسخ النصف إنساني. مرّةً أخرى تغدو البرهنة مستحيلة. وسيُقال الشيء نفسه في الأحفاد (Epigones)، مع أنّ حكايتهم لا تتضمّن أي

---

(103) Origène, *Contre Celse*, I, 42 (*Patrologia Graeca*, XI, 738); يُضيف أوريجينوس: «لكي نكون مُنصِفين، إذًا، من دون أن ننجرَّ إلى الخديعة، ينبغي أن نقرأ كتب التاريخ، مميّزين فيه ما بين أحداث صحيحة نوافق عليها، وأخرى يتعيّن الكشف فيها عن معنى مجازي خفي، وأحداث غير جديرة بالثقة»، كُتبت من أجل توفير بعض المتعة» (هذا النصّ غير مؤكد، وثمة من يقرأ الجملة الأخيرة كالآتي: «كُتبت من أجل إطراء بعضهم»). في شأن المسألة القديمة، مسألة التاريخ والتجريبيّة (empirisme)، راجع صفحات جالينوس الرائعة، Galien, *De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. 14 - 15 (I, 149 Kühn).

بالنسبة إلى تاريخيّة حرب طروادة، نشارك فينلي تجريبيّته، Finley, *Journal of Hellenic Studies*, 1964, p. 1 - 9.

عنصر من عناصر الوهم التخيّلي، وكذلك في عودة أحفاد هيراكليس (Héraclides)، وألف حكاية أخرى». للأساطير، إذًا، أساس من حقيقة، وإذا كان من المتعذّر البرهنة على حربَي طروادة وطيبة اللتين يعترف بهما الجميع، فلأنه يستحيل إثبات أيّ حدث، على الإطلاق.

ولكن، إذا كانت الأسطورة تتضمّن، إلى جانب الأباطيل، شيئًا من الحقيقة، فقد بات من الملحّ لا أن نقوم بعمليّة تحليل نفسي لمؤلّف الخرافة، بل أن نتعلّم كيف نحترس من الباطل، لأن الضحيّة أهمُّ من المُذنب. لقد اعتقد الإغريق على الدوام أن العلوم الإنسانيّة مِعْياريّة (normatives) أكثر منها وصفيّة (descriptives)، لا بل إنهم لم يفكّروا بالتمييز[104]، ففي نظرهم أن علم الأسطورة لا يهدف إلى تبيان الخطأ، بل إلى تعليم طريقة الاحتراس منه. لذا رأوا من الأجدى أن نحميَ الفكر بدلًا من أن نتساءل عمّا إذا كانت الأسطورة تفسّر الطقوس أو تكشف ببِنيتها بِنيةَ الفكر البشري، وما إذا كانت الأسطورة تخريفًا وظيفيًّا أو تخريفًا أفلت من عِقاله... إلخ. من هنا دأبهم على فضح السذاجة البشريّة وفصل الحنطة عن الزؤان.

وما دامت الحماية هي المقصودة، فقد بات فهم دوافع المزوِّر أقلّ إلحاحًا من تحديد هويّته. من هو مؤلّف الميثولوجيا؟ من الذي اختلق هذا الكمّ الضخم من الروايات الأسطورية المنافِية للواقع، بل والسفيهة، أيضًا، تلك التي يتشرّب منها الأولاد الصغار فكرة خاطئة

---

(104) G. Granger, *La Théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Armand Colin, 1976, p. 374.

عن الآلهة؟ من الذي نسَب إلى الآلهة سلوكًا لا يليق بقدسيّتها؟ ذلك ما لا علم لهم به. لقد كانوا يجهلون اسم مخترع الميثولوجيا، ولمّا كان ينبغي أن يكون هناك مذنب، فقد وجدوه في هوميروس وهزيودس وشعراء آخرين[105]، «لأن هؤلاء هم الذين أطلعوا للبشر هذه الحكايات الكاذبة، بالتأكيد»، أو أنهم، على الأقلّ، اختلقوا بعض الأساطير. ثمَّ، من يمكن أن يكون قد اختلق الأكاذيب غير أشخاص ضالعين في فن الاختلاق الكاذب؟ وحتى إن يكن لهذه الاختلاقات معنًى مجازيٌّ راقٍ، فذلك لا يقلّل من خطورتها على الصعيد التربوي. لذا سيُطرد هوميروس من الحاضرة[106]. نرى أن هوميروس لم يعد هنا الشاعر الذي نعرف؛ لم يعد هو مؤلف الإلياذة، وإنّما المؤلف المفترض للميثولوجيا كلِّها. إن أفلاطون لا يُنظم العلاقات القائمة بين الدولة والفنون الأدبية، وإنما علاقة الدولة بالوعي الجمْعي (conscience collective)، ولا يصحّ تفسير موقفه بالفكرة الإغريقيّة القائلة إن كل شاعر يختلق أساطير، وإنما بفكرةٍ أخرى تَعتبر أن الأساطير كلّها هي من اختلاق شعراء[107].

---

(105) Platon, *République*, 377 D.

(106) *République*, 378 D et 382 D. في ما خصّ المعنى المجازي، راجع: أوريجينوس، المشار إليه في الحاشية 103. لقد سبق لإكسينوفانس أن اعترض على السلوك المُعيب المنسوب إلى الآلهة. راجع كذلك: Isocrate, *Busiris*, 38.

(107) Platon, *Phédon*, 61 B. من الممكن أن تقول هذه الأساطير الشعريّة الصدق (*Phèdre*, 259 C - D; *Lois*, 682 A)

لنقارع الحجّة بالحجّة والدليل بالدليل: أيُعقل حقًّا أن يكون الشعراء قد اختلقوا الميثولوجيا إرضاء لهوى عابر؟ أيُعقل أن تكون المخيّلة عبثيّة وتافهة؟ لا يكفي أن نقول مع أفلاطون إنّ الأساطير يمكن أن تكون تهذيبيّةً إذا أحسنّا انتقاءها: لقد اعتبر سترابون[108] أنّ لكل أسطورة هدفًا تثقيفيًّا وأن الشاعر لم يكتب الأوديسة (*Odyssée*) بهدف التسلية، ولكن ليعلِّم الجغرافيا. وهكذا جاء الردّ على الإدانة العقلانيّة للخيالي والحكم عليه بالبطلان بالدفاع عن الخيالي بحُجّة تطابقه مع عقل خفيٍّ، لأن الكذب مستبعد.

يستحيل، إذًا، أن تكون الأسطورة أسطوريّة بالكامل. وإذا كان الإغريق قد استطاعوا أن يتناولوا في نقدهم الخرافات تفاصيل محدّدة، فإنهم لم يُفلحوا في التغاضي عنها جملةً. لقد كان الجدل الوحيد القائم يدور حول ما إذا كانت الميثولوجيا حقيقيّة بالكامل أو بشكل جزئيّ؛ فأسفار عوليس درس في الجغرافيا كلٌّ ما فيه حقيقي، والرواية الأسطورية التي تقول إن مينرفا (Minerve) وُلدت من رأس

---

(108) Strabon, I, 1, 10, C. 6 - 7; I, 2, 3, C. 15. نستشهد، كذلك، بنص مُثير لأرسطو: Aristote, *Métaphysique*, 1074 B 1: «ثمّة تقليدٌ يرقى إلى العصور الأكثر قِدَمًا وقد انتقل إلى الأجيال اللاحقة في شكلِ أسطورة، هذا التقليد يُعلّمنا أن الكواكب آلهة (...)؛ وكلّ ما عدا ذلك تمّت إضافته لاحقًا بصيغة أسطوريّة، بهدف إقناع الجماهير وخدمة الشرائع والمصالح المشتركة؛ هكذا تم إعطاء الآلهة هيئة بشريّة (...)؛ فإذا فصلنا عن الحكاية أساسها الأول وتأمّلناه على حدة (...)، أدركنا أن هذا التقليد هو تقليد إلهيّ بحق، بدليل أن هذه الآراء استمرّت محفوظة حتى أيامنا ذخائرَ ثمينة للحكمة القديمة، في حين تطوّرت الفلسفة والفنون على اختلافها، بطريقة معقولة، وبلغت أقصى ما يمكنها بلوغه على مراحل كانت في كلّ منها تضلّ الطريق». إن ديانة المفكرين الإغريق الكوكبيّة، تلك التي تصيبنا بالدهشة والذهول، وصفها بشكل رائع: P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 335 sq.

جوبيتر تؤكّد، بحسب كريزيبس (Chrysippe)، أن التِّقنيّة تنتقل بالكلام الذي مركزُه الرأس. إن الأسطورة حقيقيّة، ولكن بالمعنى المجازي. بتعبير أوضح، ليست الأسطورة حقيقة تاريخيّة ممزوجة بالأكاذيب، بل إنها تعليم فلسفي رفيع وحقيقي بالكامل، شريطة أن نرى فيها مجازًا بدلًا من أن نفهمها حرفيًّا. ثمّة، إذًا، مدرستان: أولاهما تتمثّل في نقد المؤرّخين للروايات الأسطورية، والثانية، في التأويل المجازيّ لهذه الروايات من جهة معظم الفلاسفة، ومن بينهم الرواقيّون[109]. وسينبثق من هذا التأويل تفسير الكتاب المقدّس المجازي الذي يعِد بخمسة عشر قرنًا من النجاح.

كانت المجازيّة الرواقيّة، كما مجازيّة الكتاب المقدّس، تجد تسويغها في اعتبار النص الذي يقع عليه التفسير مرجعيّةً حقيقيّة. يشهد على ذلك كلّ ما قاله هوميروس والشعراء الآخرون. إنه وجه من أوجه الفكر الإغريقي يتعيّن التوقّف عنده. لقد كان في وسع المفكّر، إذا أراد أن يُبرهنَ على شيء أو يُقنعَ بحقيقة معيّنة، أن يسلك طرقًا ثلاثًا، في أقل تقدير: الأولى، أن يُنشئ استدلالًا يُشهد له بالدقة والإحكام، والثانية، أن يؤثّر في مشاعر السامع بالبلاغة، والثالثة، أن يستند إلى مرجعية هوميروس أو أيٍّ شاعر آخر قديم. وقد كتب جالينوس[110] يقول، ممتعضًا، إن الرواقيّين كانوا بارعين في شؤون

(109) راجع الحاشية 98. كان أرسطو، من جهته، ينتمي إلى المدرسة الأولى ويكره المجاز: «إن الدقائق الأسطوريّة لا تستحق أن تشكّل موضوع نقد رصين» .(*Métaph.*, B 4, 1000 A 19)

Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 3 (vol. V, p. 225 Kühn) (110) مع أخذ السياق في الاعتبار.

المنطق، ولكن، ما إن يقتضي تطبيق هذا المنطق على مسألة محدّدة، حتّى يفقدوا كل رصيدهم ويلجأوا إلى أكثر أشكال المحاجّة تقعّرًا، فيكدّسون الشواهد الشعرية ويعتبرونها بمثابة بيّنات.

منطق مُحكَم؟ إن جالينوس[111]، ذلك القارئ العظيم لكتاب **التحليلات الثانية** (*Seconds Analytiques*)، لا يعتمد سوى البرهنة

---

(111) في ما خصّ **التحليلات الثانية**، انظر: *De placitis*, II, 3 (p. 222 Kühn) بالنسبة إلى القياس والمنطق لدى كريزيبس، (ص.224) حيث ينشئ جالينوس التعارض بين البرهان العلمي، من جهة، وكلٍّ من البرهان الجدلي، بحججه النموذجيّة، والبرهان الخطابي، بأفكاره المبتذلة، والسَفسَطة، بألاعيبها اللفظيّة المُضلّلة. يعتبر جالينوس نفسه مفكرًا دقيقًا، متعطّشًا إلى اليقين (*De libris propriis*, 11; vol. XIX, p. 39 Kühn) وهو في الطبّ، يفضّل «البراهين الغراميّة «démonstrations grammiques»، أي الهندسيّة الرياضيّة، على **الاعتقادات** (piseis) الخطابيّة» (*De fætuum formatione*, 6; vol. IV, p. 695 Kühn)، حيث كان يحصل للخطباء أنفسهم أن يتظاهروا باللجوء إلى البرهنة العلميّة (*De praenotione ad Epigenem*, 1; vol. XIV,p. 605). في التمييز الذي أجريته هنا بين الإحكام والبلاغة، عرضت موقفين: لا أفهم بالمعنى القديم وفي تمام الدقة ما كانت تسميه المدارس الفلسفيّة برهنة وجدلًا وخطابة؛ لقد كانت الخطابة تستخدم القياسات أو، على الأقل، القياسات الإضماريّة (enthymèmes). كما أن البرهنة غالبًا ما كانت، وإن من حيث لا تدري، أكثر جدليّةً وحتى خطابيّةً، منها برهانيّة (P. Hadot, «Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité», dans *Studia philosophica*, XXXIX, 1980, p. 145).

لا ندرس هنا وسائل الإقناع بقدر ما ندرس المواقف من الإقناع والحقيقة. من المفيد، في هذا الصدد، أن نرى جالينوس يرفض بعض وسائل الإقناع، لأنه يأبى الاعتقاد من دون براهين، «على غرار ما يعتقد الناس بشرائع موسى والمسيح». انظر: Claude Galien, *De pulsuum differentiis*, vol. VIII, pp. 579 et 657.

كذلك، من المهمّ أن نرى كيف «ينعدم التمييز بين شروط الإقناع الموضوعيّة والاقتناع الذاتيّ الشديد»، لدى الرواقيين. انظر: Bréhier, *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, Paris, PUF, 1951, p. 63.

القياسيّة (لا بل هو يذهب إلى حدّ القول: البرهنة الهندسيّة). ولست متأكّدًا مما إذا كان قد برّ بالوعود التي قطعها في كتابه وظيفة الأعضاء (*De usu partium*)، حيث عمد إلى الاستدلال على غائية كل عضوٍ من أعضاء الجسم البشريّ قياسًا بسير الآليّات التي هي من صنع البشر. إن تطلّب الدقّة والإحكام، بل والاستنتاج، وفقًا للمثال الأرسطي، يقتصر عادةً على موقف أخلاقي ـ (المطلوب هو الاعتدال وعدم إطلاق الكلام جِزافًا) ـ وعلى علاقة معيّنة مع الآخرين تفرض التمييز بين البرهنة (démonstration) والإقناع (persuasion)، ورفض التأثير في حساسيّة القرّاء، كما تفعل الخطابة. لا شك في أن فن البلاغة كان يقدّم للخطباء والوعّاظ من الخطب النموذجيّة وأنماط المحاجّة وسوى ذلك من الأفكار العامّة أو الخاصّة، ما لا يتطلّب إلّا توسيعًا وفقَ المقتضى. لكن ذلك لم ينَل من خاصيّة الخطابة التي ظلت ترفض المظهر التقني المتّصف بالبرودة توخّيًا للإقناع بالحماسة المُعدية والروعة الحاذقة والحركات الجاذبة، وأحيانًا، بالتوتر العصبي الآسر. كان فنَّ الوعّاظ العلمانيين هذا يُعتبَر طريقة إقناع مشروعةً تمامًا، أو أن الجمهور كان، بالأحرى، منقسمًا بين هذه الطريقة وسابقتها.

على أن هنالك، أيضًا ـ لدى مؤسّسي الرواقيّة، على الأقلّ ـ طريقة إقناع ثالثة تتمثّل في الاستشهاد بالشعراء، ولا سيّما هوميروس.

من هنا كان جالينوس[112] يغتاظ لدى رؤيته كريزيبس ينصرف عن البرهنة العلميّة، مفضّلًا الإكثار من الشواهد الهوميرية، على غرار

(112) حول الاستشهادات *De placitis*, VI, 8 (vol. V, p. 583 Kühn). بمشاهير الشعراء، من هوميروس إلى أوريبيدس، تلك التي كان كريزيبس يُكثر منها عندما يريد أن يُبرهن أن مركز القيادة (hegemonikon) يكمن في القلب وليس في الرأس، راجع: .*De placitis*, III, 2 et 3 (p. 293 sq.) كان كريزيبس، بحسب جالينوس، يتصوّر أنه كلّما أكثر من التمثّل بالشعراء، بوصفهم شهودًا، تمّت له البرهنة على ما يريد، لكن تلك لم تكن سوى طريقة الخطباء (III, 3, p. 310). كيف تمكن الرواقيّون من تبرير هذا اللجوء إلى الشعر والأساطير بوصفها مرجعيّات أو تعبيرات عن الحسّ المشترك؟ إن جوابهم هو هذا، بالتأكيد: جميع البشر يستخرجون مفاهيم مشتركة من مُعطيات الحواس؛ جميعهم يعتقدون بحقيقة الألهة وبخلود النفس، إلخ. (Bréhier, *Chrysippe*, p. 65). علاوة على الشعر والأساطير، كان علم الاشتقاق اللفظي (الإتيمولوجيا) شاهدًا على هذا الحسّ المشترك (حول أصل الكلمة الذي هو مدلولها الأول والحقيقي، في آن واحد، راجع: Galien, vol. V, p. 227 et 295 . كذلك الأمثال والأمثال السائرة وطرائق الكلام كانت تقوم مقام الأدلة والبراهين. لكننا، في هذا المجال، أيضًا، لا ننظر إلى ما كان يظنّ الرواقيّون أنهم يفعلون بقدر ما ننظر إلى ما كانوا يفعلون من دون علمهم. على كل حال، توجد لدى الرواقيين، على الأقل، فكرتان: أولاهما أنه كان للبشر مفاهيم مشتركة حقيقيّة في كل زمان، والثانية، أنه كان للبشر، في الأصل، معرفة بالحقيقة تفوق عمقًا وألوهة معرفة البشر في أيامنا. هاتان الفكرتان المتضاربتان كانتا تحاولان، كيفما كان، تبرير تلك المرجعيّة الخفيّة التي يمنحها الرواقيّون للكلام الأسطوري والشعري والإتيمولوجي. حول الشعر بوصفه قد أعطيَ موهبة قول الحقيقة، راجع، بنوع خاص، أفلاطون Platon, *Lois*, 682 A. الشعر، إذًا، موحًى وكل نص هو موحًى (نص أفلاطون، مثلًا)، وحتى لو كان نثرًا (811 C) ستجري نسبته إلى الشعر. وإذا كان الشعر يُنسب إلى الأسطورة، فما ذاك لأن الشعراء يروون الأساطير، وإنما لأن الأسطورة والشعر كليهما حقيقي، حُكمًا، ومن وحيٍ إلهيّ، إن جاز التعبير. ندرك الآن السبب الحقيقي الذي حمل أبيقور إلى إدانة الشعر: ما كان يدينه أبيقور ليس التعبير بالأبيات الشعريّة عِوضًا عن النثر، ولا المضمون الأسطوري، بالتحديد ـ أي الكاذب، في نظره ـ لكثير من الأبيات، وإنما كان يُدين الشعر بوصفه مرجعيّة أي مصدرًا مزعومًا للحقيقة، بالطريقة التي يدين بها الأسطورة، وعلى المستوى نفسه. كذلك كان يُدين طريقة أخرى من طرائق الإقناع المزعوم هي الخطابة التي سبق الحديث عنها.

أولئك الخطباء الذين يحاولون التأثير في القضاة باستقدامهم إلى المحكمة أكبر عدد ممكن من الشهود؛ فعندما أراد كريزيبس أن يُبرهن أن العقل المدبِّر يكمن في القلب لا في الدماغ، ملأ صفحات طويلة من الشواهد الشعريّة التي تؤيّد هذه الفكرة، ومنها هذه: «قرّر أخيل في قلبه أن يستلَّ سيفه». لا أعلم إذا ما كانت قد تمّت معرفة الطبيعة الحقيقيّة لهذا النوع من البرهنة بالشعر لدى الرواقيين الذين لا يبدو أن هذه النظريّة كانت من وضعهم، لكن ممارستهم تشكّل نظريّة مُضمَرة، في حدّ ذاتها.

يُستفاد مما تقدّم أن عظمة هوميروس[113] بوصفه شاعرًا كلاسيكيًّا، أو بالأحرى علامةً قوميةً لعرفان الجميل في العالم الإغريقي كلِّه، لم تكن تعني لكريزيبس كثيرًا كما لم تكن تعني له عظمة الشعر، بوجه عام، لأن كريزيبس ليس هايدغر. بالإضافة إلى هوميروس، كان كريزيبس يستشهد بشعراء كُثُر من بينهم تراجيديون، وقد فاته أن هؤلاء يضعون على ألسنة شخصيّاتهم ما يفرضه

(113) هذا الوهم الخرافي المتعلّق بهوميروس وبالشعر عامة الذي سيدوم حتى نهاية العصور القديمة، يستحق دراسة خاصة. في مطلع القرن الخامس، كان المُفكرون منقسمين حول فيرجيل، فبعضهم يعتبره مجرّد شاعر، ألّف رواياتٍ خياليّة، وبعضهم الآخر يرى فيه بحرًا من العلم، بحيث إن أقل بيت من أبياته ينطق بالحق ويستحق أن يُسبر حتى الغور. راجع: Macrobe, *Saturnales*, I, 24, et III - V.

هنا تُطرح مسألة أخرى، هي مسألة العلاقات المفترضة بين النص والمرجع الذي يُحيل إليه. أما إشارات بولنز إلى حقيقة الشعر عند الرواقيين M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, Vandenhœck et Ruprecht, 1978,vol. I, p 183 et 235، فهي أقل دقّة ووضوحًا منها في سائر أجزاء الكتاب.

عليها الدور وليس الحقيقة»[114]. كذلك كان كريزيبس وسواه من الرواقيّين يستشهدون بالأساطير التي كانوا قد تابعوا منهجيًا تأويلها المجازي.

على أن الشعراء التراجيديين لم يكونوا يعتبرون أن الأسطورة والشعر ينقلان حكمة موحاة، بدليل أنهم غالبًا ما كانوا يوردون أمثالًا سائرة وتحليلات إتيمولوجية، بالطريقة نفسها. لقد كان المعنى «الإتيمولوجي»، في نظرهم، هو المعنى «الأصيل» والمعنى «الحقيقي» (هذا ما تفيده كلمة جذر (etymon)). لذا لم يروا في النشاط الشعري طريقة مُميّزة لبلوغ الحقيقة. ولكن، ما كان القاسم المشترك بين الشعر والأساطير والتحليلات الإتيمولوجية والأمثال؟ هل هو الدليل بالإجماع؟ لا، لأن النثر، في هذه الحالة، يتساوى مع الشعر في الإقناع أو يكون، ببساطة، جملةً مسموعة من فم عابر طريق. هل هو قِدَم الشواهد، إذًا؟ لا، ما دام قد تمّ الاستنجاد، أيضًا، بأوريبيدس (Euripide).

والتفسير، في اعتقادي، هو أن الشعر يُصنّف في خانة المفردات والأسطورة والتعابير الجاهزة، لأنه، على الرغم من حضور الشاعر، لا يستمدّ سلطانه من عبقريّة هذا الأخير، بل هو ضرب من الكلام الذي لا مؤلف له ولا مُتكلم، إنه الـ«مَا يُقال» وحسب، ومن ثمّ

---

(114) Galien, *De placitis*, V, 7 (vol. V, p. 490 Kühn). في ما خصّ كريزيبس وهوميروس وجالينوس، انظر F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 274.

يستحيل أن يكذب، لأن الكذب من صفات المتكلم وحده. في النثر مُتكلم، وهذا المتكلّم يمكن أن ينطق بالحق أو يكذب أو يُخطئ، أمّا الشعر فلا مؤلف له إلّا بقدر ما للمفردات مؤلّفون، من هنا الشبه بينه وبين الأسطورة. ولعلّ قول الإغريق إن الشاعر هو، تحديدًا، من يروي الأساطير، أن يجد تبريره العميق في هذه المرجعية الذاتية لكلّ من الأسطورة والشعر اللذين لا يستمدّان سلطتهما من أيّ مؤلّف، بقدر ما يستمدّانها من تواتر الإشارات الميثولوجيّة في الأعمال الشعريّة. لقد كانت الحقيقة تخرج من أفواه الشعراء، كما من أفواه الأطفال، في منتهى الطبيعيّة، بمعنى أن الشعراء كانوا يعكسون الأشياء في ذاتها، معبّرين عن الحقيقة في مثل عفوية الينابيع التي لا يمكنها إلّا أن تتدفّق وتسيل. ولم يكن في مقدورهم أن يعكسوا ما لا وجود له، لأن الكلام على ما لا وجود له[115] هو، في اعتقاد كريزيبس وأنتيستين (Antisthène)، أمر مستحيل. الشعر مرآة لاإراديّة وحقيقيّة، ولأنها تعكس الأشياء على نحوٍ لاإرادي لم يكن كريزيبس يملُّ من تكديس شهادات الشعراء. هؤلاء، في نظره، كانوا يقولون الحقيقة عفوًا، من دون تفكير، ولو كانوا يفكّرون ويتحمّلون مسؤوليّة تكوين عقيدة ـ وهو ما لفته إليه جالينوس ـ لكان الاستشهاد بنص واحد لهم وافيًا بالغرض. هكذا دأب كريزيبس، في ما يشبه الافتتان، على إظهار الأرضية التي ترتكز عليها فلسفته الخاصة وكأنها لا تني تفجّر الحقيقة من كل صوب.

(115) P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, p. 100.

وما دام الرواقيون على يقين مُسبق من أن الأسطورة والشعر يقولان الحقيقة، فلم يبقَ لهم إلّا أن يُخضعاهما للتعذيب من أجل حملهما إلى التطابق مع هذه الحقيقة. سيكون المجاز أشبه بسرير بروكروست (Procruste). ولن يصدّهم شيء. لقد عُرضت على كريزيبس ذات يومٍ لوحة شاءت المخيّلة الشهوانيّة للأدلّة السياحيّين (ciceroni) أن ترى فيها جونون (Junon) وهي تفرض على جوبتير علاجًا ممتعًا يمنعنا التهذيب من تسميته. لكن كريزيبس استطاع أن يرى في ذلك كناية عن المادة التي تمتصُّ العقل (Raison) المَنَوي بهدف إنجاب الكوزموس.

كانت الأسطورة بالنسبة إلى الفيلسوف، إذًا، تعبيرًا مجازيًّا عن الحقائق الفلسفيّة. أما بالنسبة إلى المؤرّخين، فكانت تشويها بسيطًا للحقائق التاريخيّة. نشير من باب العرَض إلى أن كلا الروايتين تطالعاننا لدى أفلاطون. ولكن، لنتجاوز هذا الموضوع الذي من شأنه أن يهيب بأكثر الشرّاح تهوّرًا إلى الإحجام. إن أفلاطون تارةً يبتكر أساطيره الخاصة التي تكون عبارة عن مقاربات للمثال (Idée) وطوْرًا، كما ألمحنا آنفًا، يصادف في طريقه بعض الأساطير التاريخيّة الإغريقيّة فيُطبّق عليها النقد الذي يعتمده المؤرّخون في زمانه. لكنّ المجاز الفلسفي لدى أفلاطون ـ تلك الحقيقة النِّصْفيّة ـ كان يتلاءم مع مشاركة المحسوس في حقيقة المُثل، وفي الوقت ذاته، مع استحالة قيام علم دقيق للمحسوس. كيف كان الرواقيّون يفسّرون لجوء الشعراء إلى المجاز للتعبير عن الحقيقة؟ هل كان ذلك من باب حجب الحقيقة وإظهارها على سبيل اللُّغْز؟ أم من باب السذاجة

القديمة؟ من الممكن، أيضًا، ألّا يكون هذا السؤال قد خطر لهؤلاء المفكّرين ببال، لأن الوسيط، في نظر الإغريق، يتوارى خلف الرسالة.

ولكن، سواء اعتبُرت الأساطير مجازات أو تقاليد داخلها بعض التحريف، فقد كانت تحظى عمومًا بالثقة، إلى درجة أن أرسطو الذي قلّما كان يميل إلى التوسّع في انتقادات سطحيّة، أعلن، في صميم كتابه الميتافيزيقا[116] (*La Métaphysique*)، وبلهجة تنمّ عن سخرية لاذعة، أنه من الضروري النظر في الروايات الأسطورية التي تحكي عن الرَّحيق والكوثر، شرابَي الخلود. حتى أولئك الذين كانوا يرتابون في الأساطير لم يجرؤوا على إنكارها من الأساس، من هنا حيرتهم، وظهورهم، معظم الأحيان، وكأنهم لا يعتقدون إلّا نصف اعتقاد برواياتهم الأسطوريّة، أو كأنّهم يظنّون في أنفسهم الاعتقاد بها... ولكن هل هناك كيفيّات اعتقاد جزئيّة؟ ألم يكونوا، بالأحرى، متردّدين بين برنامجين اثنين للحقيقة؟ لا، لم يكن الانقسام في إيمانهم، بل في الأسطورة التي كانت، في نظرهم، نصف فاسدة، لأنها تتّصل بحقيقتين: الأولى، نقد ما كان منافيًا للواقع أو غير لائق، نقدًا يتركّز في المضمون، والثانية، عقلانية الخيال من منطلق التسليم بأنْ المخيّلة يستحيل أن تعمل في الفراغ، لأن من طبيعة الحاوي أن يحويَ شيئًا. وعليه، كانت الأسطورة دائمًا تمزج الحقيقي بالباطل، أما الكذب فكانت الغاية منه تزيين

(116) Aristote, *Métaphysique*, pp. B 4, 1000 A 12.

الحقيقة[117] وتقديمها بطريقة مستساغة. من الممكن أن تقول الأسطورة الحقيقة على سبيل اللغز والمجاز، أو أن تلتصق بأرضية حقيقية، ولكن، يستحيل أن تكذب في الأصل. وهي إما أن تنقل تحت ستار المجاز تعليمًا مفيدًا أو مذهبًا ماديًّا أو لاهوتيًا[118]، وإمّا أن تستحضر ذكرى أحداث من الماضي. وكما يقول بلوتارك[119]، فإن العلاقة بين الحقيقة والأسطورة هي نفسها بين الشمس وقوس قزح الذي يُوزّع النور بألوان مختلفة.

ما يعنينا في هذه القضيّة هو الأسطورة بوصفها تقليدًا تاريخيًّا، لأنه، لمّا لم يكن الشكل الأسطوري يومًا موضوع بحث، فقد تنوّع

---

(117) عن الأسطورة بوصفها زخرفًا أو مُتعة من أجل تسهيل تقبّل الحقيقة، راجع كلًا من: Lucrèce, I, 935; Aristote, *Métaphysique*, 1074 B 1; Strabon, I, 6, 19, C. 27.

عن استحالة الكذب في الأصل، راجع: P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, p. 72 et note 3.

(118) لدينا كثير لنقوله في الموضوع الواسع الذي يتناول تفسير الأساطير المجازي وفي مقدّمها أساطير هوميروس، لكننا بعد أن أشرنا إلى كتاب Jean Pépin, *Mythe et Allégorie*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

وذكرنا بأن هذا التفسير يسبق الرواقيين بكثير وأنه أصبح شعبيًّا بشكل واضح: تفسير طبيعي لديونيسوس باعتباره يرمز إلى الكرمة، راجع: (Diodore, III, 62: Artémidore, *Clé des songes*, II, 37, p. 169, 24 Pack et IV, 47, p. 274, 21) وأنه سيصبّ في رمزيّة الكتاب المقدّس، نكتفي بذكر l'*Antre des nymphes* لبورفيريوس، و*les Allégories homériques* لهيراكليتوس، و*Résumé de théologie* لكورنوتوس، وبالإحالة على F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire*, Paris, Geuthner, 1942, p. 2 sq.; F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956; P. Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines à Plutarque*, Paris, 1905.

(119) Plutarque, *De Iside*, 20, p. 358. F. سيتعمّق أفلوطين بفكرة شبيهة بهذه كلّ الشبه (*Ennéades*, III, 5, 9, 24).

النقد القديم تَبَعًا للمضمون، بتقديمه عن الآلهة الأسطوريّين صورة أكثر ورَعًا، أو تحويلِه الأبطال إلى شخصيّات تاريخيّة. والواقع أن الروايات الأسطوريّة تنقل إلينا نوادر أو حكايات تتعلق بشخصيّات بارزة من الأزمنة البطوليّة وتصلح لأن تشكّل مصادر تاريخية. وما عسى أن يكون التاريخ؟ - إنه سياسة الزمن القديم، فلا غروَ إذا تمّ جذب الأسطورة في اتجاه سياسي. ولن يكون الإغريق آخر من يسلك في هذا الاتجاه، بل إن ماكيافلي (Machiavel) سيحذو حذوَهم: لقد كان موسى، في عُرفه، أميرًا يتعيّن عليه الاستيلاء على العرش، ما يفترض استحقاقًا أسمى بكثير من استحقاقات أولئك الذين لم يكلّفوا أنفسهم إلّا عناء الوراثة. بيدَ أنه يتقاسم هذا الاستحقاق مع كل من قورش ورومولوس وتيزيوس الذين استولوا، هم أيضًا، على الحكم، «ومع أنه لا يجوز الكلام على موسى، لأن ما فعله كان تنفيذًا لمشيئة الله»، فلا بدّ من الإقرار بأن طرُقه «لا تبدو مختلفة كثيرًا» عن طرق الأمراء الآخرين، حيث إن «من يقرأ الكتاب المقدّس بحسّه السليم يرى أنّ موسى أُجبر على قتل أعداد لا تُحصى من الناس من أجل ضمان التقيّد بلَوحَي الشريعة». لم يكن ماكيافلي في حاجة إلى قراءة الكتاب المقدّس لكي يُقدّم هذه الرؤية السياسيّة إلى موسى، وإنما كان يكفيه أن يقرأ العصور اليهوديّة القديمة (*Antiquités judaïques*) لفلافيوس يوسيفوس الذي طبّق على موسى ما سبق أن طبّقه كلّ من ثوسيديدس وأرسطو على تيزيوس أو مينوس[120]، ربما من منطلق

---

(120) Machiavel, *Le Prince*, chapitre 61; *Discours sur Tite - Live*, III, 30; راجع كذلك: Flavius Josèphe, *Contre Apion*, 157 sq. (تجدر الإشارة، في الفصل 160، إلى فكرة استخدام موسى الدين لتطويع شعبه).

الشعور الخفي نفسه بضرورة عدم تكوين فكرة صبيانيّة عن الأمراء، لأن الشيء العظيم والرفيع المُسمّى سياسة ليس معدًّا للبسطاء السُّذج. والحال أن ليس ما هو أكثر سذاجة من الرواية الأسطوريّة التي تنظر إلى الأمراء بعين صبيانيّة فلا ترى فيها إلّا غراميّات مع الآلهة ومآثر غرائبيّة ومُعجزات مُعدّة لإبهار العجائز، فكيف يمكن أن نعيد إلى نص قديم رزانته السياسيّة؟

إن الأمر ممكن، لحسن الحظ؛ لأنه، إذا ثبت بطلان الصبيانيّات المنافية للواقع كان الباطل مجرّد حقيقة أدركها التشوّه، وعليه يمكن تصحيح نص الرواية الحقيقي. لقد رأينا بوليب وأرسطو يهتديان مجدّدًا إلى المعنى الأصلي لكل من إيول والمينوثور، لكن ألمع المصحّحين، على الإطلاق، كان باليفاتوس (Palaiphatos) الذي انطلق من مبادئ سليمة للغاية، مفادها أن الناس، ما لم يكونوا مثقّفين، يصدّقون كل ما يُروى لهم، أما الحكماء فلا يصدّقون شيئًا، وهنا يكمن خطؤهم، لأنّ كل ما يُحكى عنه كان موجودًا (وإلّا فكيف أمكن أن يُحكى عنه؟). على أن باليفاتوس سيلزم قاعدة واحدة ولن يحيد عنها، ألا وهي أنّ ما لا يزال موجودًا حتى اليوم هو وحده الممكن[121].

(121) بالنسبة إلى باليفاتوس، لم يكن في متناولي إلّا طبعة تعود إلى سنة 1689، في les *Opuscula mythologica, physica et ethica,* publiés à Amsterdam par Th. Gale.

حول باليفاتوس، راجع: Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 149; K. E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie*, vol. I, p. 218; F. Jacoby, *Atthis, the Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1949, p. 324, note 37.

يكفي، إذًا، لكي ننتقل من الأسطورة إلى التاريخ، أن يُصار إلى تصويب الأخطاء التي لا تعدو أن تكون، في الغالب، مجرّد التباس في الكلمات؛ فالقنطورُسات التي يتحدّث عنها الشعراء هي كائنات مستحيلة، لأنه لو كان هناك كائنات هجينة لوجب أن تستمر موجودة حتى اليوم. حسبنا أن نفكّر لحظة كي ندرك من أين انبثقت الرواية الأسطوريّة: لقد أراد أحدهم أن يقتل الثيران البرّية، فابتكر ركوب الخيل وطعنها بحربة (kentô). وكذلك ديدال (Dédale) لم يصنع تماثيل حيّة ومتحرّكة، لكن الأسلوب الذي اعتمده كان يفوق أسلوب منافسيه مرونة وحيويّة. ومثلهما بيلوبس (Pélops) الذي لم يملك يومًا أحصنة مُجنحة، بل مركبًا صُوِّرت عليه أحصنة مُجنحة. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن باليفاتوس لم يُنكر لحظة واحدة تاريخيّة ديدال وبيلوبس ولا حتى إيول (الذين يُفسّرهم نظير ما سيفعل بوليب)، لا بل إنه يوافق على أن الآلهة، في تلك الأزمنة الغابرة، كانت تختلط بالبشر، فالإلهة أثينا وأبولون شاركا في تعذيب مارسياس (Marsyas)، وأبولون أحبّ هياسنت (Hyacinthe) حقًّا. أما الاعتقاد بأن هذا الإله كتب اسم عشيقه اللواطي على توَيجيّات زهرة، فيدخل في باب التفكير الصبياني، لأن الحقيقة هي أنّ أبولون اكتفى بتسمية هذه الزهرة باسم الفتى الجميل.

نرى إلى أيّ مدًى يتمادى باليفاتوس في التفاؤل العقلاني، بنفيه تشوّه نص الحقيقة كلّه، باعتبار أنه يستحيل اختلاق الكذبة من عدم، وأقصى ما يُستطاع فعله هو تشويه الحقيقة. إن تفكير باليفاتوس هذا

لا يعود يصيبنا بالذهول إذا ما أدركنا انتظامه حول هذه الفكرة الأثيرة لدى الإغريق، وتلك القائلة إن مشكلة الاهتداء إلى النصّ الأصلي محصورة النطاق، لأن الخطأ مُتكثِّر والحسّ السليم واحد.

ولكن، كيف يمكن الاهتداء إلى هذا الحسّ السليم؟ الجواب هو: بالسير في الاتجاه المعاكس. ثمة، في الواقع، ميل إلى التشويه لدى البشر الذين يغضّون النظر عن كل ما يمكن أن تشكّله علاقات الأشياء بالكلمات من عقبات، فتراهم يحسبون الكلمة شيئًا والشيء فكرة واللوحة الفنية واقعًا، كما يخلطون بين كلمة وأخرى. إن أصالة باليفاتوس ظاهرة في موقفه من نقد الأساطير كما يجري تطبيقه منذ هيكاتيوس، ففي رأيه أن الأسطورة لم تُداخلها أيّ إضافات غريبة، وإنما طرأت عليها تشويهات. لذا كان باليفاتوس هو الوحيد الذي حافظ على استمراريّة تدخّل الآلهة، ولم يقِس الماضي الأسطوري بالواقع الحاضر الذي لم تعُد تتدخّل فيه الآلهة، بل نظر إلى الأسطورة في حدّ ذاتها وألفاها ممسوخةً بكثير من التفسيرات الخاطئة أو التوْريات غير المتعمّدة. لكنه، بدلًا من أن يُلغي الفوْطبيعي، عمد إلى تصحيح التشوّهات السيميائية (sémiologiques).

إن الأسطورة هي نسخة عن الماضي، وهذه النسخة لم يطرأ عليها الدسُّ بقدر ما داخلها التحريف. لذا لا يعتبر باليفاتوس أن الأسطورة تنقل تاريخًا حقيقيًّا من خلال ذكر الملوك والمؤسّسين وأسياد البحر، ولا يتناول بالنقد إلّا بعض النوادر الخاصة التي تروي أحداثًا شتّى من الزمن الغابر جعلتها التشويهات السيميوتيّة تتّسم خطأً بالغرائبيّة.

الأسطورة تولد من تورية، على غرار رواية باندورا (Pandore) الأسطوريّة ـ (لا يهمّ كيف يتعاطى معها) ـ التي يعتبرها باليفاتوس مجرّد نادرة تحكي عن سيدة غنيّة تحب التبرّج.

«أحداثٌ شتّى» حُفظت ذكراها حتى أيامنا هذه بسبب التصاق الغرائبي بها: هذا ما نقوله نحن لا الإغريق الذين لم يتساءلوا يومًا لِمَ وكيف تنتقل التقاليد، لقد كانت قائمة وحسب. لم يَعجب الإغريق لحظة واحدة لحضور انعكاسات الماضي بينهم، لكنهم كانوا يجمعون الأساطير من كل صوْب. أما كيف وصلت إليهم هذه النيازك السماويّة فذلك ما لم يخطر لهم ببال. إنهم لا يرَون الوسيط ولا يُبصرون إلّا الرسالة، كما أنهم لا يعجبون لكون الماضي قد خلفَ ذكرى، إذ من البدهي لديهم أن يكون لكل شيء انعكاسه مثلما أن للأجسام ظلها. إن تفسير الأسطورة يكون بما تعكسه من واقع تاريخي، تمامًا كما يُفسّر النسخةَ مثالُها. لم يتساءل الإغريق عن كيفية تمكّن الانعكاسات المذكورة من عبور هذه العصور كلها، ولا عن طبيعة ما اتّخذته من مسالك ورمَت إليه من مقاصد. كذلك في كراتيل (Cratyle)، تجد الكلمات تفسيرها في ما تُصوِّره من أشياء. أما الزمن فينحصر دوره في تحريف الكلمات، وهذه التحريفات لا تستحقُّ أن تُسمّى تاريخًا، لأنها تصادُفيّة وغير جوهريّة، لا تخضع لقوانين صوتيّة ولا تُظهر أي انتظام ولا تنطوي على أيّ فائدة. كذلك لا يرد في اعتبارات الإغريق احتمالُ أن تكون الأسطورة قد شوَّهت الحقيقة لأسباب وضعيّة، كالذهول أو الانفعال القومي، بل إن السبب، في

نظرهم سلبي محض، يكمن في انعدام الروح النقدية. لم يعرف الإغريق يومًا علم الأسطورة بوصفها أسطورة، وإنما علمَ التاريخ كما كان يجري تناقلُه في الأساطير.

ولأن كيفيّة النقل لا تدخل في اعتبارات الإغريق، فقد كان الكلام عندهم مجرّد مرآة. وهم بالكلام يقصدون الأسطورة والمُفردات اللغوية، أو بالأحرى، علم الإتيمولوجيا، والشعر والأمثال، أي كل «ما يُقال» ويتكلم من تلقاء نفسه (ما دمنا لا نفتأ نكرّره)؛ فكيف يمكن للكلام بعدُ أن يتكلم على لا شيء؟ نعرف جيّدًا أيَّ معضلة شكّلها وجود العدم للفلسفة الإغريقيّة حتى أفلاطون: إنه دلالة أخرى على «خطاب» المرآة الذي عثرنا عليه لتوّنا في مسألة الأسطورة. لكي يُخطئ المرء أو يكذب أو يتكلم كلامًا فارغًا، ينبغي أن يتكلّم على ما لا وجود له، بتعبير آخر، يجب أن يكون ما لا وجود له موجودًا، كي يتمكّن المرء من الكلام عليه. لكن ما عساه يكون ذلك العدم الذي ليس بشيء؟ لقد صمّم أفلاطون على تخطّي الصعوبة، بقتله «أبانا بارمينيدس» (notre père Parménide) وتسليمِه بوجود اللاوجود، مُحدِثًا بذلك انقلابًا يوازي بعظمته ذاك الذي قام به الرياضيون الإغريق حين قبلوا بوجود الأعداد غير القابلة للعدّ («الأعداد الصمّاء» الشهيرة). من المدهش أن يكون الجهد المبذول عظيمًا إلى هذا الحدّ، لكن الصعوبة تغدو مبرّرة، إذا كان الكلام عبارة عن مرآة، إذ كيف للمرآة أن تعكس جسمًا غير موجود؟ إن عكْس ما لا وجود له ينفي وجود أي انعكاس، أما إذا عكست المرآة أحد الأجسام، فذلك

دليل على وجود هذا الجسم. من هنا يستحيل أن تتكلم الأسطورة على لا شيء. خلاصة القول، إننا متأكّدون مُسبقًا من أنّ الأسطورة، مهما بلغت من السذاجة، تنهض على أساس من الحقيقة. وإذا ما تساءلنا مع باليفاتوس عن مصدر ما نكشفه فيها من أخطاء، تبيّن لنا أنّ هذه الأخطاء هي مجرّد أعراض استنساخ بسيطة: لقد كان الأصلي أصيلًا، فلمّا انعكس في الكلام حلّت كلمةٌ مكان أخرى، وشيء مكان كلمة... إلخ.

إن انعكاس العدم هو عدم انعكاس، مثلما أن انعكاس الضباب هو انعكاس مُبهم، لأن تشوّش المرآة نتيجة لازمة لتشوّش الجسم الذي تعكسه. من هنا التوازي القائم بين درجات المعرفة ودرجات الوجود. تلك هي الفلسفة الأفلاطونيّة، باختصار، وسيتخبّط الشاب أرسطو، هو أيضًا، في المشكلة الآتية: إن المبدأ القائل بأن كل شيء زائل يجب أن يكون هو نفسه زائلًا، ولكن، إذا زال هذا المبدأ توقّفت الأشياء كلّها عن الزوال. ما نقوله في الأشياء يشاطر الأشياء قدرَها، ومن ثُمّ، فإن عِلم المبهَم يكون، هو نفسه، مبهمًا، ظنّيًا. ولا يكون العلم ساميًا إلّا إذا كان يعكس الأشياء السامية.

لقد كتب أفلاطون «في موضوع الأساطير» يقول: «عندما نجهل كيفيّة حصول الأحداث القديمة في الواقع، نتصرّف بحيث يكون للباطل وجه الحقيقة قدر الإمكان»[122]. لم يقل أفلاطون ذلك من باب التهكّم، فما الباطل إلّا انعدام الصحّة، كما نعرف، وإذا كنّا نصحّح

(122) Platon, *République*, 382 D.

تقاليد غير صحيحة فلكي نهتدي مجدّدًا إلى ما يبدو أنه الحقيقة، أي أننا، بتعابير حديثة، نصوغ فرضيّات تاريخيّة مشاكِلةً للواقع. وقد كان للإغريق من عهدهم الأسطوري موقفان: موقف السذاجة التي تبغي التصديق نشدانًا للغبطة، وذلك النظام البسيط، المُعلق أبدًا، والمدعوّ فرضيّةً علميّة. لكنّهم لم يستردّوا يومًا تلك الثقة الهادئة التي تجعلهم، لدى عودتهم إلى المرحلة التاريخيّة تحديدًا، يصدّقون بمعزل عن أيّ دليل كلامَ أسلافهم المؤرّخين الذين لم يتوقّفوا عن استعادتهم. لقد كانوا يُعبّرون، كيفما اتّفق، عن حالة الشكّ العلمي التي يحافظون عليها حيال الأسطورة بقولهم إن العهد البطولي بات من القدم بحيث انطمست معالمه ولم يعد يمكن تعيين حدوده بملء اليقين[123].

(123) Pline, *Histoire naturelle*, XI, 17, 1: «*reliqua vetustatis situ obruta*»; Thucydide, I, 21, 1; Diodore, IV, 1, 1.

كيف نعيد إلى الأسطورة حقيقتها الإتيولوجيّة

حسبنا، إن كنّا نريد تنقية الأسطورة وجعلها تقليدًا تاريخيًّا محضًا، أن نحذف منها كل ما لا مقابلَ ثابتًا له في حِقبتنا التاريخيّة. «أنا ميّال إلى الشكّ في الميثودِس، والسبب هو أنني لم أرَ أحدًا تحقّق منه شخصيًّا: فواحد يقول إن شخصًا أخبره به، وآخر إنه من هذا الرأي وثالث ينسى كلّ شيء عندما يتكلم أحد الشعراء»(124). فلنتمسّك، إذًا، بالحقائق الراهنة التي تمّ التحقُّق منها وَفقَ الأصول. أتقول لي إن هيراكليس، الذي كان بشرًا مائتًا، توصّل إلى أن يكون إلهًا؟ «هلّا تفضّلت، إذًا، وأوضحت لي كيف أن شيئًا كان ممكنًا في ما مضى لم يعُد كذلك اليوم»(125). إن الأشياء الراهنة هي التي تقدّم المقياس لما هو ممكن من الناحية الطبيعية. «يُقال إن طول الأبطال كان يبلغ عشرة أذرع. إنها لَميثولوجيا طريفة، لكنها كاذبة وغير قابلة للتصديق إذا ما نظرنا إلى الطبيعة التي يشكّل الأشخاص الحاليّون مقياسها»(126). إن تحويل الأسطورة إلى تاريخ يتطلب إجراءين: وقد كان باليفاتوس يكتفي بتنقية

---

(124) Philostrate, *Heroikos*, VII, 9, p. 136 (p. 7, 26 De Lannoy).

(125) Cicéron, *De natura deorum*, III, 16, 40. راجع أيضًا: *De divinatione*, II, 57, 117.

(126) Philostrate, *Heroikos*, VII, 9, p. 136 (p. 7, 29 De Lannoy).

التقاليد من العناصر غير القابلة للتصديق طبيعيًّا. يبقى أن ننزع ما هو مستحيل تاريخيًّا، أي تعايشَ الآلهة مع البشر، لأن الآلهة نأت عنهم في حقبتنا التاريخيّة. إن التطوّر المُضطرب الذي حققه بوسانياس ـ وهو من سنقتبس منه معظم أمثلتنا ـ يجري بين هذين الحدّين.

يقول الأبيقوريون إن للطبيعة، إن لم يكن قوانين تفرض فعل هذا الشيء أو ذاك، فعلى الأقلّ، مواثيق أو معاهدات (fœdera) تمنعها من القيام ببعض الأشياء، وأخصُّها تشويش الحدود بين الأجناس الحيّة، ما ينفي حدوث انمساخات (métamorphoses). يُحكى أن موسيقيًّا على ضفاف نهر البو (Pô) أصبح ملكًا على تلك البلاد وأن إرادة أبولون حوّلته بجَعة يوم موته. وقد كتب بوسانياس[127]، في هذا الصدد، يقول: «من جهتي، أعتقد فعلًا أن موسيقارًا ملَكَ على تلك البلاد، أما أن يتحوّل رجل إلى طائر فذلك، في نظري، أمر غير جدير بالثقة». يستحيل أن يوجد المزيد من المسوخ. ولكن، ما عسانا نفعل بسرْبيروس (Cerbère)؟ لقد كان يُشار من على قمّة التينارون (Ténare) إلى الكهف الذي أعاد منه هيراكليس إلى الأرض كلب الجحيم. لسوء الحظّ ـ يقول، أيضًا، بوسانياس ـ «ليس في داخل هذا الكهف طريق يقود إلى جوف الأرض، كما لا يجوز الاعتقاد بأنّ للآلهة مسكنًا سُفليًّا تُركن فيه نفوس البشر». أما «التفسير المقبول» فكان ذاك الذي وجده هيكاتيوس الميليتوسي شخصيًّا، ومؤدّاه أن «كلب» الجحيم كان، في الواقع، ثعبانًا هائلًا، سمُّه قاتل، وقد قضى عليه هيراكليس[128]. لم يكن العلماء يعتقدون بالمسوخ والقنطورُسات

---

(127) Pausanias, I, 30, 3.

(128) Pausanias, III, 25, 5.

والخَيْمَرات وسيلّا[129] (Scylla)، وقد صادق لوكريس[130] على هذه الشكوكيّة متوسّلًا الفيزياء الأبيقوريّة. لذا لم يعد أحد يعتقد بحرب العمالقة (Gigantomachie): أن تكون الآلهة قد اضطُرّت إلى خوض حرب ضد عمالقة أرجلها ثعابين، فذلك تصوّر لا يليق بعظمتها، فضلًا عن استحالته من الناحية البيولوجيّة[131].

إن بوسانياس هو باليفاتوس جديد، لا بل إنه أكثر من ذلك؛ فهوميروس الذي صوّر اختلاط الآلهة بالبشر في العهد البطولي، يقرّ ضِمنًا بأنها كفّت عن ذلك. لكن، لمّا كان التاريخ القديم شبيهًا بتاريخنا الحاضر، فقد لزم ألّا تكون الآلهة قد اختلطت بالبشر في الزمن البطولي. بذلك تكون الأسطورة التاريخيّة أسطورة خالية من الآلهة. لقد عرفت البشريّة عصرها الذهبي يوم كانت الآلهة تتآلف، بلا تكلف، مع البشر والوحوش الضارية. ولكن، منذ أن أصبح العالم واقعيًّا، اختبأت الآلهة وانتفى إمكان التواصل معها[132]. يختتم بوسانياس بالقول: «للأسف! اليوم، وقد بلغ الانحراف مبلغًا، لم

(129) Artémidore, *Clé des songes*, II, 44 (p. 178, 7); IV, 47 (p. 272, 16 Pack).

(130) Lucrèce, V, 878; IV, 730).

(131) Platon, *République*, 378 C; Cicéron, *De natura deorum*, II, 28, 70; Pausanias, VIII, 29, 3; Artémidore, *Clé des songes*, IV, 47, p. 274, 16 Pack; *Aetna*, 29 - 93.

(132) لقد جمعت عددًا من المراجع في كتاب *Pain et Cirque*, p. 581 et note 102, p. 741; نذكرِ منها، بنوع خاص، إكسينوفانس Xénophon, *Mémorables*, IV, 3, 13.

يعد البشر يتحوّلون آلهة، إلّا في الكلام المنمّق والفارغ الذي يوجّهه المتزلّفون إلى الملك»[133].

وعليه، بات في الإمكان أن ننشئ مع أرتيميدور[134] تصنيفًا للتقاليد الأسطوريّة على قاعدة قيمتها الثقافيّة: ثمّة تقاليد مشاكِلة للواقع، سواء من الناحية التاريخيّة أو من الناحية الطبيعيّة، إلى حدٍّ أنها تُعتبر حقيقيّة، وأخرى تتدخّل فيها الآلهة، لكنها تبقى مقبولة طبيعيًّا. هذه التقاليد «ليست حقيقيّة، في الواقع، لكن جمهور العامّة يعتبرها، سلَفًا، حقيقية»، كـ«الروايات المتعلقة ببروميثيوس، ونيوبيه وأبطال التراجيديا على اختلافهم». أما الروايات الأسطورية المخالفة للطبيعة، والتي تحكي عن «حرب الآلهة ضد العمالقة والمحاربين المولودين من أسنان التنين في كولخيس (Colchide) وطيبة، وأمثالها من الروايات الأسطوريّة، فليس لها «أيّ أساس، على الإطلاق، فضلًا عن كونها مليئة بالسخافات والحماقات». من بين الأساطير الحقيقيّة وتلك المشاكلة للواقع ونقيضاتها المنافية للواقع، لا يُصنَّف في خانة التاريخ إلّا الأساطير الأولى، في حين تُقبل الأساطير الثانية في مجال الثقافة العامة، حيث يُمكن اقتباس مواضيع تراجيديّة وشواهد بلاغيّة منها[135]، كما يمكن أن يستعين

---

(133) Pausanias, VIII, 2, 4 - 5.

(134) Artémidore, IV, 47, p. 274, 2 - 21 Pack; من البدهي أن تكون ترجمة فستوجيير الرائعة نصب عينيّ. لقد اشترك معي ثلاثة من تلامذتي، هم موريس بلان (Maurice Blanc)، وجيلبير كازيميري (Gilbert Casimiri)، وجاك شيلان (Jacques Cheilan)، في وضع ترجمة لأرتيميدور، في عام 1968، لكن... عملنا جاء أقلّ جودة من عمل المترجم المذكور!

(135) Dion de Pruse, XI, *Discours Troyen*, 42; Quintilien, *Institution oratoire*, XII, 4.

علماء النفس والفلاسفة الحديثون بأمثلة مأخوذة من الروايات. هذه الأمثلة (exempla) ـ يقول كينتيليان (Quintilien) وديون (Dion) ـ إن لم تكن موضع ثقة، فهي بمثابة براهين. إذا حلمنا بأسطورة باطلة ولكن، مشاكِلةٍ للواقع، فإن أرتيميدور ينصحنا بتفسير الحلم إيجابًا، وإذا حلمنا بأسطورة خرقاء، فإن الآمال التي نعلل النفس بها ستكون عقيمة.

أما المؤرّخ، من جهته، فقد اضطلع بمهمّة إبطال آلهة الحقبة الأسطوريّة؛ فلا شيشرون ولا تيت ليف اعتقدا بأن رومولوس هو ابن الإله مارس ومثلهما بوسانياس لم يعتقد بأن والدة أورفيوس (Orphée) هي حوريّة[136]. لذا كان ما نسمّيه بشَريّة الآلهة (evhémérisme) يروق كثيرًا لمفكّري ذلك الزمن. لئن كان يستحيل الاعتقاد بالإله هيراكليس[137]، فمن السليم، تاريخيًا، أن نعتبر هيراكليس وباخوس (Bacchus) والتوأمين (Dioscures) كلّهم رجالًا عظماء تمّ رفعهم، من باب التقدير، إلى مصاف الآلهة أو أبناء الآلهة[138]. أما بوسانياس

---

(136) Cicéron, *De re publica*, II, 10, 18; Tite - Live, preface, 7;

كتب شيشرون في I, 4, 2 إن الفِسْتاليّة (Vestale) نسبت أبوّة التوأمين إلى الإله مارس، فـ«إمّا أن تكون اعتقدت بهذه الأبوّة حقًّا، وإما أن تكون فعلت ذلك كي تُخفي خطأها وراء ستار أبوّة شهيرة»، كما كتب بوسانياس بدقّة معبّرة: الملكان أسكالفوس (Ascalphos) وإيالمينوس (Ialmenos) المسمّيان ابني الإله آريس وأستيوخي (Astyoché) ابنة أزيوس Azeus». Pausanias, IX, 30, 4; en IX, 37, 7.

(137) Cicéron, *De natura deorum*, III, 16, 40 sq.

(138) Cicéron, *Tusculanes*, I, 12, 27 sq.

الذي كان متخصّصًا في الأساطير أكثر منه مؤرّخًا، كان يورد من دون أن يرفّ له جفن، معظم ما تناهى إليه من روايات أسطورية، فيثور، أحيانًا، ويستثني من الأساطير تدخّل الآلهة: يُقال إنّ الكلاب مزّقت أكتيون (Actéon) بإرادة الإلهة أرتيميس (Artémis)، «لكنّني أعتقد أن كلاب أكتيون أصابها الكلب ومزّقته كما كان يمكن أن تمزّق أول قادم، من دون أيّ تدخّل إلهيّ»[139]. يذهب هذا الكاتب الأسطوري، إذًا، إلى أبعد من زميله باليفاتوس، ومن جملة ما يقول: لا دخل لديونيسوس بموت السمَنْدل البحري (Triton)، سواء أكان هناك سمَنْدل واحد أم سمَنْدلات كثيرة، ومن الأفضل الاعتقاد بصيغة أخرى لهذه الرواية الأسطورية التي ترى في ديونيسوس مجازًا طبيعيًّا وتوضح أن صيّادي الأسماك في تاناغرا (Tanagra) صبّوا الخمر في البحر كي يُسكروا سَمَنْدلًا بحريًّا كان يُعيث في الشاطئ خرابًا، ويتمكّنوا من القضاء عليه بسهولة. لأن السَمَندلات كانت موجودة وقد سبق لبوسانياس أن صادف مثلها في روما، حين أراه الوالي الإمبراطوري ـ وهو من هواة الغرائب ـ واحدًا منها كانت بقاياه لا تزال محفوظة ضمن مجموعات الملك[140].

(139) Pausanias, IX, 2, 3 - 4.

(140) Pausanias, IX, 20, 4 et IX, 21, 1. إنه والٍ يهوى الأشياء الغريبة، بل هو حافظ الأشياء الغريبة أو أيّ لقب آخر موازٍ يُفترض التماسُه، في اعتقادي، في عبارة بوسانياس اليونانيّة (Pausanias, VIII, 46, 5). حول **الأمور المذهلة** (thaumata) التي كان الزائر يقصدها في روما، راجع أيضًا: بوسانياس Pausanias, IX,21,1. لا أذكر نقشًا يؤكد هذه الوظيفة.

إن المعيار الذي يقضي بجعل الأشياء الراهنة مقياسًا للأشياء كلّها، هو مبدأ سليم، لكن التعامل معه صعب ودقيق، وقد شكّ بوسانياس في أمور كثيرة، ولكن ليس في السمَنْدلات، ولا حتى في طيور بُحيرة ستيمفال (Stymphale)، لأننا ما زلنا نرى مثلها في الجزيرة العربيّة[141]. الواقع أنه لا يصحّ أن نقيس الأشياء الراهنة بما نعرفه عنها[142]، وثمّة كاتب يُدعى كليون (Cléon)، من مدينة مانيسي دو سيبيل (Magnésie de Sipyle)، لفت في مؤلف له بعنوان مفارقات (Paradoxa)، إلى أنّ الذين لم يرَوا شيئًا يُنكرون خطأً بعض الغرائب[143]. لقد سلّم بوسانياس بأنه، لدى تقديم الأُضحيّة إلى الأخوين اللدودين، إيتيوكل وبولينيس، كان اللهب المتصاعد من الهيكل المكرّس لهما، ينقسم بأعجوبة إلى قسمين. وما شجّعه على هذا التسليم أن المُعجزة المذكورة تنتظم في سياق سلسلة من الأحداث وقد قُيِّض لبوسانياس أن يراها شخصيًّا[144]، ما يخوّلنا الاستنتاج بأن المسألة هي مسألة معرفة لحدود الواقع. وهل ينبغي أن نصدّق مشاركة أريستومين (Aristomène) بطل المَكّينيين ضد

---

(141) Pausanias, VIII, 22, 4. يـرد الاستـدلال نفـسـه فـي I, 24, 1: هل كان المينوثور إنسانًا ومسخًا في الرواية الأسطوريّة، فقط؟ (راجع الحاشية 23) لا جواب يقينيًّا بهذا الخصوص، لأننا كثيرًا ما نرى نساءً يلِدن مسوخًا.

(142) هذا ما سيقوله القديس أغسطينوس، أيضًا، في معرض تعليله حياة متوشالح الطويلة (*Cité de Dieu*, XV, 9).

(143) يتكلّم بوسانياس عن كليون المانيسي (Cléon de Magnésie) هذا في X, 4, 6.

(144) Pausanias, IX, 18, 3 - 4.

اسبارطة، في معركة لوكترس (Leuctres)، بعد موته؟ إذا كان الكلدانيون والهنود وأفلاطون مُحقّين في إثباتهم خلود النفس، فإن إنكار هذه الأسطورة يغدو أمرًا صعبًا[145]. ولا يُردّ على ذلك بالقول إن إثبات خلود النفس لا يوجب إثبات هذه الأسطورة، التي يمكن ألّا تقلّ اختلاقًا عن النفس خلودًا. وما دامت الحقيقة أكثر بداهة من الكذب، فقد وجب أن نفترض كل أسطورة هي حقيقة حتّى يُثبت النقد بطلانها. وما أكثر ما يكرِّر فقهاء اللغة عندنا، بمنطق يشوبه بعض الغموض، ضرورة اعتبار نص المخطوطات صحيحًا ما دام يحتمل الإثبات.

ما نرويه هنا ليس حكاية تثقيفيّة، حكاية العقل ضدّ الأسطورة، لأن العقل لم يربح، كما سنرى لاحقًا ـ (لقد جرى إلحاف مسألة الأسطورة النسيانَ بدلًا من أن يُصار إلى إيجاد حلّ لها) ـ لأنه لم يكن يناضل في سبيل قضيّة مُحقة؛ فقد كان مبدأُ الأشياء الراهنة ملاذًا لكلّ الفرضيّات، وكان أبيقور والقديس أغسطينوس يُنكران باسمه وجود النقائض (antipodes). أخيرًا، ما كان يناضل ليس العقل، بل برنامج للحقيقة يرتكز على فرضيّات هي من الغرابة، بحيث لا تخفى علينا، ولا تصيبنا، متى فهمناها، بالدهشة. نحن لا نملك للحقيقة والباطل والأسطورة والوهم الخرافي رؤيةً شاملةً، واضحةً، تشكّل دلالة قائمة في ذاتها، وقد كان ثوسيديدس يعتقد بوسطاء الوحي[146]،

(145) Pausanias, IV, 32, 4.

(146) Thucydide, II, 17.

وأرسطو يعتقد بعِرافة الأحلام، أما بوسانياس فكان واقعًا تحت سيطرة أحلامه[147].

متى تمّ إصلاح أخطاء التقليد حصلنا على أحداث حقيقيّة. لذا بات مفترضًا، من الآن فصاعدًا، أن يدخل الأدب الميثولوجي، بشقيه الشفهي والمكتوب، وتنويعاته الروائية وكتّابه الكثُر، المعروفين منهم والمجهولين، في منافسة مع الحالة المدنيّة، فيتّصف بمثل ما يتّصف به التاريخ من تماسك سواء على مستوى التسلسل الزمني أو وصف الأماكن والأشخاص (prosopographie)؛ فإذا صادف وجودُ قبر لأوديب في أثينا، وجب ربط هذه المعلومة بباقي المسلمات التاريخيّة: «لقد تحققتُ، نتيجة أبحاث طويلة مُضنية، من أن رفات أوديب نقلت من مدينة طيبة إلى أثينا، لأن هوميروس الذي زعم أن أوديب مات في طيبة ودُفن فيها، «كان يمنعني من الاعتقاد بما قاله سوفوكليس (Sophocle) بشأن موت أوديب»[148].

---

(147) هذه الأحلام منعت بوسانياس من الكشف عن بعض الأسرار المقدّسة Pausanias, I, 38, 7 et IV, 33, 5. وما أكثر ما كان أهل القلم ينصاعون إلى أحلامهم عهد ذاك. لقد تلقى أرتيميدور في الحلم أمرًا من أبولون يهيب به إلى وضع مؤلّفه مفتاح الأحلام (Onir. II, preface, *ad finem*) (*Clé des songes*)، كما تلقى ديون كاسّيوس (Dion Cassius) الأمر من الآلهة، في الحلم، أيضًا، كي يكتب مؤلّفه التاريخ الروماني (XXIII, 2) (*Histoire romaine*)، أما جالينوس فقد درس الطب بناءً على أحلام أبيه الذي كان يرى ابنه طبيبًا (vol. X, 609 et XVI, 223 Kühn)، كما أرسلت إليه في الحلم، أيضًا، تركيبة أحد العقاقير (XVI, 222).

(148) Pausanias, I, 28, 7.

لم يكن للزمن الأسطوري عمق ولا قياس[149]، كما لو كنّا نتساءل عمّا إذا كانت مغامرات عُقلة الإصبع (petit Poucet) قد حدثت قبل مغامرات ساندريلا (Cendrillon) أو بعدها. على الرغم من ذلك، كان لتلك الشخصيّات النبيلة، المسمّاة أبطالًا، شجرة نسَب، وربما تلقّى أحد الأبطال نبوءة تنذره بأنّ مآسي عائلته قد لا تبلغ خاتمتها قبل خمسة أجيال، أو عشرة أجيال[150]، ما سمح لبعض كتّاب الأسطورة بأن يُنشئوا في مرحلة مبكرة جدًّا، تسلسلًا تاريخيًّا للأجيال الأسطوريّة، بحيث لم يعودوا مُضطرّين إلى القول: «كان يا ما كان في قديم الزمان ملك وحوريّة». لقد انتصروا على أولئك الذين يُشكّكون في الروايات الأسطوريّة، بحجّة أنها لا تتضمّن تسلسلًا زمنيًّا للأحداث[151]، وتمكّنوا، بفضل التزامن التاريخي[152]

---

(149) L. Radermacher, *Mythos und Sage bei den Griechen,* 1938, réimp. 1962, p. 88.
لا يتطرّق كتاب: F. Prinz, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, Munich, 1979 إلى المسألة التي نحن في صددها.

(150) Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 774 et 853.

(151) Diodore, IV, 1, 1.

(152) أمثلة على النقاش الذي دار حول بعض الروايات الأسطوريّة، استنادًا إلى التزامنات التاريخيّة: Pausanias, III, 24, 10 - 11; IX, 31, 9; X, 17, 4. في ما خصّ الكرونولوجيا الأسطوريّة، راجع: W. Kroll, *Studien zum Verständnis*..., chap. III et p. 310. كان ثمة من يزعم أن المُشرّعين (nomothètes) أونوماكريت (Onomacrite)، وطاليس، وليكورغ (Lycurgue)، وشاروندداس (Charondas) وسالوكوس (Zaleucos) قد تتلمذوا بعضهم على بعض، لكن أرسطو نقض هذا الزعم معتمدًا على الكرونولوجيا (*Politique*, 1274 A 28)؛ ومثله فعل تيت ليف حين أثبت، بالطريقة عينها، استحالة أن يكون نوما بومبيليوس (Numa Pompili) تلميذًا لفيثاغورس (I, 18, 2). انظر أيضًا Denys, *Antiquités*, II, 52.

بشأن التزامنات في النتاج التاريخي الإغريقي، راجع: A. D. Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography,* p. 192, et *Studies in Historiography*, p. 213.

(synchronisme)، من التمييز بين روايات أسطوريّة باطلة وأخرى حقيقيّة. وقد سبق لإيزوقراطس أن انتقم لبوسيريس (Busiris) من افتراءات أحد الخطباء، بإثباته أن بوسيريس سابق بستة قرون ذلك الهيراكليس الذي يزعمون أنه عاقبه على ارتكابه بعض الجرائم[153].
ولم تكن دراسة الأشخاص التاريخيين أقلّ تماسكًا من التسلسل المذكور، فقد ناقشوا ظاهرة التجانس الاسمي (homonymie) وأزالوها (أثبت بوسانياس أنّ تيلامون (Télamon) الذي لا يزال قبره ماثلًا للعيان في مدينة فينيوس (Phénée) لم يكن والدَ أجاكس، وإنما هو شخص خامل الذكر يحمل الاسم نفسه)[154].
كذلك كان لا بدّ من شطر بعض الأحداث نصفين؛ فلما كان أقدم انتصار أولمبي تحفظه الذاكرة، يعود إلى عام 776، استنتج الكتّاب المذكورون أن هذا التاريخ هو تاريخ إطلاق المباراة. لكن، لمّا كانوا يعرفون، أيضًا، أنه سبق لأبولون (Apollon) أن تغلب على هرميس (Hermès) وآريس (Arès) في أولمبيا (Olympie)، فقد استوى لديهم أن مباراة أولمبيّة أولى أجريت في الأزمنة الغابرة، ثم توقّفت ردحًا من الزمن قبل أن تُستأنف في عام 776. كان ذلك من ابتكار أحد المؤرّخين المتأثرين بديودورس، أو أحد الفيلولوجيين ممن

---

(153) Isocrate, *Busiris*, 36 - 37.

(154) Pausanias, VIII, 15, 6 - 7. يُناقش بوسانياس تجانسات اسميّة أخرى في VII, 19, 9 - 10 et VII, 22, 5. كان لا بدّ من الخلوص إلى الاستنتاج بوجود أشخاص عديدين يحملون أسماء هيراكليس وديونيسوس وحتى زفس - (ذلك ما يؤكده كلّ من ديودورس وسترابون وحتى شيشرون)- من أجل إيجاد حلول لبعض المسائل الكرونولوجيّة، والبروزوبوغرافيّة، في العصر الهلّيني. راجع: Pausanias, IX, 27, 8 [راجع أيضًا: الثبت التعريفي].

يعتبرون أن النصوص هي الحقيقة بعينها. أمّا سترابون وبوسانياس اللذان كانا يكوّنان مفهومًا أقلّ صِبيانيّة عن الآلهة، فلم يعتقدا بهذه النصوص لحظة واحدة[155].

يبقى أن نقول إن هاجس تسلسل الأحداث التاريخيّة الصارم ينطوي على دلالة مميّزة. لقد كانت قاعدة النوع التاريخي تقضي، ولا تزال، بسرد الأحداث وذِكر تواريخها باليوم، إن أمكن. ولكن، لمَ هذه الدقّة العقيمة أكثرَ الأحيان؟ ـ لأن تسلسل الأحداث هو عين التاريخ ويسمح بالتحقّق من الفرضيّات ودحضها. صحيح، ولكن ما من أجل ذلك تحظى بهذه الأهميّة، بل لأن تسلسل الأحداث مقرونًا بالجغرافيا والبروزوبوغرافيا من شأنه أن يكتفيَ بذاته ضمن برنامج معيّن للحقيقة، برنامج يتيح معرفة الزمان والفضاء متى وُضع كل ما يحويه هذان الإطاران، من أشخاص وأحداث وأمكنة، في موضعه المناسب. هذا المفهوم هو أكثر مفاهيم التاريخ نقاءً، فإذا كان أحدهم يُحسن تذوّق

---

(155) بخصوص هذه المباراة الأولمبيّة الأولى، راجع: Strabon, VIII, 3, 30, C. 355 (الذي يُميّز في هذه المناسبة بين هيراكليس، ابن ألكيمينا (Alcmène)، وهيراكليس أحد آلهة الكوريتيس ويستنتج: «تمّت رواية هذه الأمور كلّها بطرائق مختلفة، لذا كانت غير جديرة بالثقة، على الإطلاق»)؛ Pausanias, V, 4, 5; V, 8, 5; VIII, 26, 4؛ في ما يتعلّق ببداية الحساب الأولمبي، راجع: Pausanias, VI, 19, 13 et VIII, 2, 2 (عند تحديده تاريخ تزامنات أقدم المباريات الإغريقيّة، يتجنب بوسانياس الخوض في مسألة أول مباراة أولمبيّة، تلك التي شارك فيها هيراكليس وأبولون). عدا أن بوسانياس يعلم أن الهلّينيين لبثوا زمنًا لا يدوّنون أسماء الفائزين ولا يحتفظون بها (VI, 19, 4). حول مسألة التزامن التاريخي بين سنة 776، الملك إيفيتوس (Iphitos) الذي أنشأ («جدّد») المباراة، وليكورغ، راجع: Pausanias, V, 4, 5, et Plutarque, *Vie de Lycurgue*, I.

لوحة فنية اعتُبِر مُتذوّقًا للجمال، وإذا كان يستطيع تحديد تاريخها اعتُبِر مؤرّخًا للفنّ، لأنه يعرف المعطيات التي يتكوّن منها ماضي فن الرسم. تلك حال الإغريق الذين استمدّوا تسلسل الأحداث التاريخيّة من الأنساب البطوليّة. أما الزمن الأسطوري الذي أضحى متجانسًا مع زمننا، فهو سابق لهذه الأنساب، يمتدّ حتّى العام 1200، تقريبًا، وهو تاريخ حاسم يعلن نشوب حرب طروادة التي شكّلت بداية التاريخ البشري الصِّرف[156].

ما الذي كان يقتضي معرفتَه للإحاطة بتاريخ العهود البطوليّة؟ إنه العلم بالأنساب والسلالات. والأمثلة على ذلك كثيرة، من بينها الآتي: لقد قام المدعوّ باتريوس (Patreus) ابن بروجينيس (Preugénès) وحفيد أجينور (Agénor)، بتأسيس مدينة باتراس (Patras) وإعطائها اسمه. وكان والد أجينور هذا آريوس (Areus) بن أمبيكس (Ampyx) بن بيلياس (Pélias) بن إيجينيتيس (Aiginétès) بن ديريتيس (Déreitès) بن هربالوس (Harpalos) بن أميكلاس (Amyclas) بن لاسيديمون[157] (Lacédaimon). أن تعرف الماضي تمام المعرفة يعني أن تعرف القائمة الكاملة بأسماء الملوك أو النماذج الأوليّة، دونما إغفال لروابط القربى بينهم. هكذا كان يُقبَض على نسيج الأزمنة، ذاك الذي اشترك في حياكته شعراء ومؤرّخون

---

(156) حول هذا التاريخ، راجع طيماوس الذي استشهد به سنسورينوس Censorinus, *De die natali*, XXI, 3. حول الصلة القائمة بين الزمن الأسطوري والزمن التاريخي، راجع مثلًا: Pausanias, VIII,1 - 5 et 6.

(157) Pausanias, VII, 18, 5; مثل آخر، VII, 4,1.

محليون من كلّ صوْب، ما جعل الأسطورة، ذلك القيل والقال الذي يختلط بالحقيقة ولا يُعرَف له مؤلف، تفسَّر وكأنها ذكرى تاريخيّة أو شعائرية انتقلت من جيل إلى جيل انطلاقًا من شهودٍ عيان، فإذا ما أراد أحدهم معرفة أصول مدينة ما تعيّن عليه مساءلة أهل البلاد. ذلك ما فعله النحويُّ أبيون (Apion)، عندما أراد أن يعرف أيّ لعبة كان يلعبها الراغبون في الزواج من بنيلوبي (Pénélope) وهم جالسون مع فيشاتهم أمام باب الديوان (megaron)، فطرح السؤال على أحد سكّان إيثاكا[158]. وقد حذا حذوه بوسانياس، حين زار بلاد الإغريق، حاضرةً حاضرة، وكان في كل مرّة يطرح أسئلته على الأعيان الذين يهتمّون بالأصول المحلية وغالبًا ما يملكون نسخة لأحد المؤرّخين المغمورين. هؤلاء المنقّبون كانوا يشكّلون مع كتبهم ما سمّاه بوسانياس «شُرّاح التاريخ القديم»، وقد أخطأ من رأى فيهم خدّام كنيسة أو أدلة سياحيين[159]. لكن بوسانياس غالبًا ما لا

(158) Athénée, I, 16 F - 17 B (*Odyssée*, I, 107)..

(159) راجع الحاشية 14. يستشهد بوسانياس، مثلًا، بالمدعوّ كاليبوس (Callipos) القورنثي، مؤلّف تاريخ مدينة أورخومينوس (Orchomène) (IX, 29, 2 et 38, 10). يقول إنه سأل مرّة «أهل البلاد»، أي «الشعب» (VIII, 41, 5)، الذي يجهل في بعض الأحيان، فتوجّه إلى «أولئك السكّان الأصليين الذين لا يزالون يحتفظون بكتب تاريخية قديمة (hypomnèmata) انتقلت إليهم. وفي مرّة أخرى، تبيّن أن شيخ القرية الطاعن في السنّ وحده يعرف أصل إحدى العادات (VIII, 42, 13 et VI, 24, 9). من بين مُخبريه أيضًا حارس الشرائع في مدينة إليس (Elis) (VI, 23, 6)، وباخنات (Thyades) أثينا (X, 4, 3) ، وضيفه في مدينة لاريسّا (IX,23, 6) (Larissa)، ورجل من أفسس (V, 5, 9) . مع ذلك، راجع: F. Jacoby, *Atthis, the Local Chronicles of Ancient Athens*, p. 237, note 2 et *add.* P. 399.

يأتي على ذكر أسمائهم، ولا عجبَ، فالمؤرّخ القديم، كما بات معلومًا لدينا، لا يثبت حواشيَ في ذيل الصفحة...

ولكن لِمَ كان نسيج الزمن سُلاليًّا؟ ـ لأن الأساطير كانت تحكي سِيْرة الأبطال والملوك والنماذج الأوّلين. هذا الأدب الشفهيّ القديم لم يكن يحكي إلّا عن الأصول، عن تأسيس الحواضر، عن المآثر الحربيّة، عن مآسي العائلة التي كان اللاعبون فيها أمراء. وقد رأينا كيف أن النماذج الأوّلية، من هلّينيين وبيلاسغوسيين، اعتُبروا ملوكًا أقدمين منذ أن جرى تفسير الأسطورة نفسها وكأنها تقليد تاريخي. إن تاريخ الحاضرة هو تاريخ عائلتها المالكة، والأبطال أنفسهم شخصيّاتٌ أميريّة، ما يؤكّد «أنه لم يكن، في الماضي، وجود لحواضر حرّة، مستقلة، في أرض اليونان، بل لملوك يحكمون في كل أرجاء البلاد»[160]. كذلك الأدب الأسطوري المؤثر الذي يصوّر مآسي عائليّة، تمّ تحريفه هو الآخر إلى تاريخ مأسوي؛ فتاريخ أخائيا (Achaïe) القديم[161] كان حافلًا بمؤامرات بَلاطية لا تقلّ عن تلك التي عرفتها عهود السلاجقة (Séleucides) أو اللاغيديين (Lagides) [البطالسة]. أما حرب السبعة ضدّ طيبة، فقد غدت بريشة بوسانياس، أشبه بحرب

---

(160) Pausanias, IX, 1, 2. حول هذه المسائل المتعلّقة كلّها بعلم الأنساب (الجنيالوجيا) وعلم الأصول (الإتيولوجيا)، راجع: F. Jacoby, *Atthis*, p. 143 sq. et 218 sq.، بنوع خاصّ. إن علم النقوش الكتابيّة (épigraphie) يشهد على الأهميّة السياسيّة للتاريخ الأسطوري المحلّي (رخام جزيرة باروس (Paros) وقائمة بأسماء عرّافي هيكل الإله بوسيدون في مدينة هاليكارناس (Halicarnasse)، وحوليّات ليندوس (Lindos)).

(161) Pausanias, VII, 1 et 2.

بيلوبونيز أخرى، لا بل هي «أعظم حرب خاضها الإغريق في ما بينهم في خلال الحقبة البطوليّة»، كما كتب مؤلفنا، مقلّدًا ثوسيديدس بسذاجة[162]. لقد كان لكلٍّ من أرغوس (Argos) وطيبة حواضر حليفة لهما عبر كل أنحاء بلاد الإغريق، وتضمّن الصراع مراحل عدة تنوّعت بين حالات حصار وحروب متنقلة ومعارك حاسمة.

هكذا تكوّن في غضون الحقبة الهلينيّة والرومانيّة، هذا النتاج التاريخيّ الهائل الذي تعمّق في دراسته معلمنا لوي روبير (Louis Robert)، على نحوٍ مكّنه من تحديد بدايات كلّ حاضرة وتعيين أسلافها، ما كان يسمح لرجال السياسة الرّاغبين في إنشاء تحالف أو طلب خدمات تتفاوت أهمّية، باستدعاء صلات قربى أسطوريّة بين الحواضر، صلاتٍ غالبًا ما تكون غير متوقّعة، كتلك التي بين لانوفيوم (Lanuvium) وسانتوريب (Centuripes)، واسبارطة وأورشليم، وروما وإيليون[163] (Ilion). إنه،

---

(162) Pausanias, IX, 9.

(163) نعلم أنّ صلاتِ القربى بين الحواضر كانت، منذ العهد الكلاسيكي، حُجَّة ديبلوماسيّة (راجع مثلًا: Hérodote, VII, 150; Xénophon, *Helléniques*, VI, 3, 6). في ما يتعلّق بحاضرتي لانوفيوم وسنتوريب، راجع: J. et L. Robert, «Bulletin épigraphique», *Revue des études grecques*, LXXVIII, 1965, p. 197, n° 499;

في ما يتعلّق بحاضرتي اسبارطة وأورشليم، راجع **سفر المكابيين الثاني**، الإصحاح الرابع، *Second livre des Macchabées*, IV؛ كان الإتروسكيون (Étrusques) يعرفون أيضًا تتمّة الرواية الأسطوريّة الطرواديّة، كما إن ميثولوجيتهم كانت هي الميثولوجيا الإغريقيّة نفسها؛ ذلك لا يعني، إطلاقًا، أنهم عرفوا رواية أسطورية عن إينياس، مؤسّس روما؛ بالمقابل، هذا النوع من الابتكار يتلاءم تمامًا مع التاريخ الهلّيني المبتذل وأعتقد، من جهتي، أنّ فرضيّة J. Perret هي الفرضيّة الصحيحة. نعرف، على أيّ حال، أن قراءة اسم إينياس على عمود قديم من أعمدة معبد طور تينيوسا (Tor Tignosa) كانت قراءة مشوّهة (mélecture) (*Année épigraphique*, 1969 - 1970, n° 2).

إن جاز القول، نتاج تاريخيٌّ من صنع مُزوِّرين، تمّ فيه اختلاق كلّ شيء انطلاقًا من إشارات ممعنةٍ في الصغر أو من مخيّلة المؤلف. وقد عرفت الأزمنة الحديثة حتى عهد قريب جدًّا نتاجًا تاريخيًّا سُلاليًّا أو إقليميًّا لا يقلّ عن سابقه خياليّة[164].

وليس يصحّ، في إيديولوجيا الأصول هذه، أن نحيّي قلقًا ميتافيزيقيًّا كما لو كانت مجرّد بحث تمّ توجيهه خطأ نحو حقيقة ثابتة في الأزمنة الغابرة. لقد كانت الإتيولوجيا، بكل بساطة، حاجة إلى الهويّة السياسيّة.

ما كان مستغربًا، فعلًا، في هذا النتاج التاريخي المحلي، هو اقتصاره على الأصول، بحيث لا يرد فيه ذكر لحياة الحاضرة وذكرياتها الجمعيّة وأوقاتها العصيبة. غاية المعرفة كانت أن يعرف المرء متى وكيف تأسّست الحاضرة. وعند نشوئها لا يبقى لها سوى أن تعيش حياتها التي يُفترَض أن تكون شبيهة بما يمكن أن تكون، أو تصبح، عليه حياة أيّ حاضرة. ما همَّ! طالما أن المؤرّخ يكاد لا يروي قصة تأسيسها، حتى تتسمّر مكانها في الفضاء والزمان، وتحظى ببطاقة هويّتها.

---

(164) كذلك كتب جاك دو فوراجين (Jacques de Voragine)، مؤلّف السيرة الذهبيّة، تاريخًا لموطنه، جنوى (Gênes)، حيث أخبرنا أن مؤسّس هذه المدينة هو جانوس (Janus)، أول ملك على إيطاليا، لكن المدينة عادت فعرفت مؤسّسًا ثانيًا، مشاكلًا لسابقه في الاسم، هو جانوس الثاني الذي كان مواطنًا طرواديًّا، نظير إينياس. لطالما جرى تشويه تاريخ الفنّ في إيطاليا الجنوبيّة عن يد بحّاثة من مدينة نابولي، قام في عام 1743 باختلاق شخصيات فنية، بالاسم والتاريخ والسيرة الحياتية (E. Bertaux, *L'Art dans l'Italie méridionale*, nouvelle éd., École française de Rome, 1980, préface).

أتصوّر أن هذا «المزوّر» كان يريد أن يمنح إيطاليا الجنوبيّة فنانًا عظيمًا جديدًا على غرار الفنان الشهير فاساري (Vasari).

لقد كانت معرفة الهويّات بالتسمّر مألوفة لدى الأقدمين. من هنا شواهد القبور التي تحدِّد هويّة المتوفى وقد حاكاها فيرجيل في بيتين رائعين من الشعر تناول فيهما موت المحارب إيول (Eolus): «هنا، إذًا، كانت حدودك أيها البشر الفاني: قصر منيف في سفح جبل إيدا (Ida)، وقصر منيف في ليرنيسّا (Lyrnesse)، وقبر في أرض مدينة لورانت (Laurente)». وعلى غرارها سيكون شاهد قبر فيرجيل، نفسه: «أعطتني مانتو (Mantoue) الحياة وكالابرِيا (Calabre) سلبتها مني». ما أشبه هذين الشاهدين بهذه الأسطر التي قرأتها ذات يوم، في قاموس لاروس المصغّر لعام 1908 (*le Petit Larousse* de 1908): «أوجين دو زيشي (Eugène de Zichy)، سياسي ورائد مجَري، وُلِد في زيشيفالفا (Zichyfalva) عام 1837؛ كلود زيغلير (Claude Ziegler)، رسّام فرنسي، وُلد في لندن (1804 ـ 1856)».

هكذا، سيكون، حتى لأصغر الحواضر الإغريقية شخصيتها بفضل علم الأصول. ستكون شخصًا معنويًا، عضوًا كامل العضويّة في عُصْبة الحواضر، بل أشبه برجل مكتمل الرجولة والهويّة، رجل حرٌّ منذ الولادة. مثل هذه الحواضر «كانت، منذ نشأتها، حواضرَ بارزة ولم يعرف أهلها العبوديّة يومًا». ذلك ما كتبه البلاغيّ ميناندر[165] (Ménandre)، في بحث كرّسه للخُطب الاحتفاليّة حيث يشيد الخطباء بإحدى الحواضر على مرأى ومسمعٍ من أهلها.

---

(165) راجع «بشأن الخُطب البرهانيّة»: *Rhetores Græci*, vol. III, p. 356, 30 Spengel.

استخدام الأسطورة كما لو كانت «لغة خشبيّة»

من الجائز الاستنتاج أن الأسطورة أصبحت إيديولوجيا سياسيّة. مثل هذا الاستنتاج ليس خطأ، لكن لا يعود علينا بكبير فائدة. ثمة تفصيل ينأى بنا عن هذه العموميّات؛ ألا وهو أن الإغريق غالبًا ما يبدون ضعيفي الاعتقاد بأساطيرهم السياسيّة، وقد كانوا أوّل من يسخر منها عندما يعرضونها في احتفالاتهم، بعكس الإتيولوجيا التي فرضوها طقسًا رسميًّا. الواقع أن الأسطورة أصبحت حقيقة بلاغيّة، وما يُستفاد من ذلك أنهم كانوا يصدرون عن شعور بالتوافق العُرفي أو بالهزء حيال الطابع الاصطلاحي لهذه الميثولوجيا أكثر منهم عن شعور بعدم الإيمان، بالمعنى الحصري للكلمة. من هنا برزت لديهم كيفيّة اعتقاد خاصة غدت معها خطابات العظمة عبارة عن ألفاظ تخلو من كلّ مضمون يُشعِر بأنه حقيقي أو باطل. ولم تكن مسؤوليّات هذه «اللغة الخشبيّة» تقع على عاتق السلطات السياسيّة، بل على عاتق مؤسّسة تخصّ ذلك العصر، هي فن الخطابة. على أن المعنيين لم يكونوا يواجهونها بالرفض، لأنهم كانوا يُحسنون التمييز بين الحرْف وسلامة القصد، فإن لم يكن هذا الكلام حقيقيًّا، فهو حتمًا، موفَّق.

كان الكلام الموفَّق (bene trovato) يحظى برضى الإغريق، منذ القِدم، ما يؤكّد رأي [الفيلسوف] الشاب نيتشه: لا كذب إلّا حيث

يجني الكاذب نفعًا من كذبه[166]. لذا يستحيل أن يكذب المرء عندما يعظّم القيَم أكثر ممّا يُفترض به أن يفعل، ربما، إن توخّى الصدق. وما النشيد الهوميري لهرميس إلّا شاهدًا هزليًّا على هذه الغيرة التقَويّة؛ ففي تصوّر الشاعر أن الإله هرميس، ذلك الطفل العبقري صاحب الألف حيلة وحيلة، ما إن خرج من بطن أمه حتى ابتكر فنّ الأغاني؛ وأول مؤلّفات هذا الشاهد المميّز كان نشيدًا يروي غراميّات أبيه وأمّه، فلمّا استمع إليه الحجّاج أول مرّة شعروا أنهم جمهور مشارِك وصفّقوا له عن طيب قلب: لم يصدق أحد هذه الحكاية البارعة، لكن جموع الحُجّاج لم تكن تنتظر أن تسمع من هرميس أقلّ مما سمعت، بل كانت ممتنّة للشاعر الذي أتحفها بهذا الابتكار.

لقد كان هؤلاء الحجّاج قومًا شرفاء يحترمون القيم، ومن شأن الأشخاص الجدّيين وذوي الطبائع المسؤولة أن يحسموا، بطريقة راقية، المسألة الضميريّة الآتية: هل يمكن، أن نحكم، من غير ادّعاء، على امرئ يتبنى بحماسة القضيّة السامية، قضيّة الخير الذي هو الحقّ أيضًا، ولأسباب غير حقيقيّة تمامًا؟ أوَليس من الأجدى أن نتجاهل هذا الخطأ التفصيلي واللفظي المحض؟ مثل هذه اللامبالاة بالصدقيّة، حين تكون القيم الحقيقيّة مصونة، تحدّد سلسلة متكاملة

(166) راجع الحاشية 75. في ما خصّ هذه النقطة، يطيب لنا الاستشهاد، أيضًا، بكتاب فريد وجريء لبول فيارابند، Paul Feyerabend, *Contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, tr. fr., Paris, Seuil, 1979, p. 302 والحاشية رقم 1، في ما خصّ الكذب والوهم التخيّلي في بلاد الإغريق القديمة.

من السلوكيّات المتنوّعة تاريخيًّا. هذه السلوكيّات اللفظيّة التي تؤدّي فيها اللغة وظيفة تتخطّى تقديم المعلومات، نجدها في مجال العلاقات الدوليّة لدى الإغريق. أما في السياسة الداخليّة فقد كان يجري تمثيلها في نوع أدبي، هو تقريظ الحاضرة على مسامع المواطنين.

لقد عقد الإغريق، في عام 480 [ق. م.]، غداة انتصارهم على الفرس في معركة سالاميس البحرية، مؤتمرًا عامًّا [ضمّ ممثلين عن كل المدن]، وكان النصر النهائي يتراءى لهم على قاب قوسين. كانت أثينا التي أنقذت بلاد اليونان من البربريّ الغريب، تبدو هي الحاضرة المهيمنة، بحكم امتلاكها النفوذ وتحكّمها باللغة. ولمّا كان هنالك حاضرة أخرى تجرّأت على مواجهة هذه الأوليّة الناشئة بامتيازاتها التقليديّة، فقد ردّ الأثينيّون بأن حقوقهم الخاصة لا تقل عراقة عن حقوق الآخرين، مذكّرين بأن أثينا انتصرت أيام الهيراكليسيين، في الحرب الطيبيّة (Thébaïde) عند اجتياح الأمازونات[167]. إذ ذاك فهم الكل معنى الكلام وربحت أثينا الرهان. بذلك تكون الألقاب الأسطوريّة قد ساعدت في إظهار موازين القوى في سياق عمل تبريري يُعفي من تسميتها. فهل نحن أمام غطاء إيديولوجيّ؟ ـ لا، لم تكن العلاقة علاقة تطابُق كالتي بين الشيء وغطائه، وإنما كانت علاقة ورقة نقد الكلمات باحتياطي ذهب النفوذ. أيكون ذلك

---

(167) Hérodote, IX, 26 - 28. كذلك تمّت الإشادة بدور أثينا في حرب الأمازونات في: Lysias, *Epitaphios*, (II, 3 sq.). راجع أيضًا: Y. Thébert, «L'image du Barbare à Athènes», dans *Diogène*, n° 112, 1980, p. 100.

مديحًا مبطّنًا بالتهديد؟ ـ ليس هذا وحسب، بل إن الاستعاضة عن إظهار القوّة بذكر المبرّرات الوجيهة من شأنها حث الآخرين على الخضوع طوعًا ولأسباب مشرّفة تصون الكرامة. ليست الإيديولوجيا جناسًا، بل إنها تنغرز كالإسفين في الآلة، وقد كانت ألقاب المجد الأسطوري، كما صلات القربى الأسطوريّة بين الشعوب[168]، تُستخدم بإفراط في المجتمع الدولي، حيث تعمد كل حاضرة إلى إثبات أصولها الأسطوريّة لشركائها كي تمنعهم من التشكيك فيها. تلك كانت طريقتها في إثبات ذاتها الشخصية. هكذا كانت عصبة الحواضر مكوّنة من أشخاص نبلاء، تربط بينهم أواصر القربى، وكان القبول بهذه الروايات الخياليّة، بوصفها جزءًا لا يتجزّأ من الإيمان، بمثابة رضًا معلن عن قوانين الحياة الدوليّة للحواضر المتمدّنة.

---

(168) من شأن اللجوء إلى الأسطورة أن يردم الفجوة بين المصالح المرهونة والوعود المقطوعة، في المجال الدبلوماسي. لقد أكّد اليهود للاسبارطيين الذين يحترسون من الشك في هذه الحقيقة، أن من يؤلّفون شعبيهم هم إخوة من نسل إبراهيم. إن توطيد الأخوّة الراسخة على هذا النحو نادرًا ما قُدّر له أن يوضع على المحكّ، ما يُلزم تجديد هذه الصداقات دوريًّا (سفر **المكابيين الأول**، الإصحاح الثاني عشر). إنها تفيد من وقت إلى آخر، بحيث سيذهب كبير الكهنة المهزوم، ياسون، إلى اسبارطة ليقضي فيها أيامه الأخيرة؛ راجع: B. Cardauns, «Juden und Spartaner», dans *Hermes*, XCV, 1967, p. 314.

ولكن، عندما يقتضي إنشاء تحالف ما أو نقضه بناء على مصالح حيوية وظرفيّة، لا يعود هناك حاجة إلى استدعاء علاقات قربى أسطوريّة، بل إن مثل هذا الاستدعاء ربما بدا مثيرًا للسخرية. ذلك ما نجده بوضوح لدى: Xénophon, *Helléniques*, VI, 3 الذي يقابل بين خطاب كالياس (Callias) الطنّان والمثير للسخرية وخطاب سائر الموفدين الأثينيّين.

الطريف هو أن إثبات شخصيّة كل حاضرة وتفَرْدُنها بالتسمّر في موضعها، كانا يؤدّيان دورًا مهمًّا في السياسة الداخليّة، حيث لا يسعنا أن نتخيّل المتعة التي كانت تستولي على المواطنين لدى سماعهم خطيبًا يُقرّظ حاضرتهم. لقد شكّلت هذه الخُطب التقريظيّة نوعًا أدبيًّا دام ألف عام، حتى نهاية العصور القديمة، وكان الكلام فيها على الأصول الأسطوريّة وصلات القربى بين الحواضر، في بلاد الإغريق، لا يقل عن أخبار الحسب والنسب في صالونات فوبور سان جرمان، وللدوافع عينها[169]. كان الخطيب يُعظّم أصول هذه المدينة التي يقيم فيها، سواء كان مواطنًا أصيلًا أم وافدًا إليها من حاضرة أخرى، وكان المواطنون يجدون متعةً ما بعدها متعة في سماع هذا التعظيم الذي يستحوذ على القسم الأكبر من خطابه التقريظي، حتى لقد قال سقراط[170] ساخرًا: عندما أسمع تعظيم أولئك الذين ماتوا لتوّهم في

---

(169) راجع مقطعًا طريفًا لـ *Hippias majeur*, 285 DE. ازدهرت طريقة المدح هذه في العهد الإمبراطوري، حيث ألقى أبوليه (Apulée) أكثر من مرّة خطبًا أشاد فيها بمجد قرطاجة (*Florides*, 18 et 20)؛ ومثله فعل فافورينوس (Favorinus) بامتداحه حاضرة قورنثس (تمّ وضع هذا التعظيم الذي يشكل خطابه السابع والثلاثين، باسم ديون دو بروس (Dion de Pruse) وترتوليانس بامتداحه مواطنيه القرطاجيين. نلاحظ، في هذه الحالات الثلاث، أن قرطاجة وقورنثس، وهما مستعمرتان رومانيتان، تعتبران حاضرتين قديمتين، بمعنى أن قورنثس تكمّل تاريخ الحاضرة الإغريقيّة القديمة التي دمّرها الرومان منذ أكثر من قرنين وحلّت محلّها مستعمرة تحمل الاسم نفسه، في حين أن قرطاجة تكمّل حاضرة ديدونة وهنيبعل. نتبيّن هنا عمل الفكر الإتيولوجي الذي يطمس التاريخ ويولي الامتياز الصريح للأصول.

(170) Platon, *Ménexène*, 235 AB.

الحرب، ومعهم أسلافنا وحاضرتنا ونحن أنفسنا، أشعر أنني أكثر نبلًا وعظمة، ومثلي يشعر جميع السامعين، إلى حد أن مجمل الجسم المدني يخرج ممتلئًا بالعظمة، وأنه يلزمني، أنا شخصيًّا، ثلاثة أيام كاملة كي أتعافى من هذا الانفعال».

من خلال تفاهات الحياة اليومية ومضايقاتها وتهكّماتها الصغيرة، تبرز إلى الوعي سياقات أكثر رصانة: لقد كان لكل الحواضر، الكبيرة منها والصغيرة، أصولُها التي يتّسع المجال لتعظيمها، بفضل ما كانت تقدّمه موجزات الخطابة من وصفات تتيح اكتشاف استحقاق حضاري لأيّ مَعلَم مهمَل. بذلك يتحقق لدينا أن الخطب التقريظيّة المذكورة كانت تهدف إلى الاعتراف للحاضرة بكرامتها، بوصفها شخصًا، أكثر مما تهدف إلى إعلاء شأن إحدى الحواضر على حساب الأخريات، ولم يكن هذا المديح موجّهًا إلى الجماعة بقدر ما كان موجّهًا إلى الأفراد. في هذه الخطب التقريظيّة التي تُلقى أمام الحاضرة مجتمعةً، لم تكن الجماعة هي التي تتعبّد لذاتها، كما في مدينة نورنبرغ (Nuremberg)، لأن مديح الحاضرة لم يكن يُشعر المواطن أنه محمول بقوّة جماعيّة، وإنما بأن له إضافة إلى استحقاقاته، كرامة شخصيّة، هي صفة المواطن. لقد كان تمجيد الجماعة تمجيدًا للأفراد كما لو كان يُشاد بالنبل على مسامع النبلاء. لا لم يكن ذلك من باب العزّة الوطنيّة، لأن اعتزاز الفرد لم يكن بانتمائه إلى هذه الحاضرة بدلًا من تلك، بل بكونه مواطنًا بدلًا من أن يكون فاقد المواطَنَة. ذلك أن الإغريق لم يكونوا يشعرون أن المواطنة سمة عامة يتساوى

فيها الجميع، أي شكلًا من أشكال انعدام الفرديّة، على غرار ما هي عليه الحال عندنا حيث يكون الشخص فرنسيًّا أو ألمانيًّا لأنه ليس في مستطاعه ألّا يكون شيئًا، وحتى لو انتمى المرء إلى حاضرة معيّنة فذلك لا يقلّل من اعتزازه بأن يكون مواطنًا. ولكي نهتدي إلى السبب، يجب أن نبحث عنه في الجزء الخفيّ من جبل الجليد، جليد السياسة القديمة. فلنكتفِ بالقول إن الحاضرة لم تكن مجرّد «سكّان»، لم تكن تلك الطُغمة البشريّة التي أطلعتها الولادة صدفةً في حدود هذا الفضاء الإقليمي أو ذاك. لقد كانت كل حاضرة تشعر أنها عبارة عن جسم مُكوَّنٍ على غرار إحدى هيئات نظامنا القديم، أو نقابة كتاب العدل أو الأطباء. إنه لامتياز غير مألوف في تلك البلاد الهلّينية أو الإمبراطوريّة الرومانيّة، حيث كل إنسان حرّ، أو ما شابه، هو مواطن في حاضرة معيّنة. وعليه، نفهم أن يكون تناقض الامتياز الشامل قد أثار بعض القلق في تحت ـ وعْي (subconscient) المعنيّين، وأن يبعث هذا الاضطراب الغامض لديهم شعورًا قويًّا بالمتعة لدى سماعهم خطابًا تقريظيًّا يجري فيه تمجيد أحد الطرفين النقيضين من دون الآخر.

أما تفسير ذلك فهو أننا نملك قدرة الردّ الانفعالي على تناقضات لا نعيها بوضوح، ففي غياب المعرفة الواضحة للسبب، نختبر، بحسب الظروف، ذلك الانزعاج المدعوّ بالحس الساخر. وقد كان الإغريق أول من استهزؤوا بميلهم إلى الخطابات التقريظيّة المدنيّة: «أيها الأثينيّون، إنكم لشعب غبي. عندما كان مبعوثو المدن الخاضعة لكم يريدون خداعكم، كانوا يبادرون إلى تسميتكم أثينا

المُتألقة، وأنتم لدى سماعكم هذه الكلمات كنتم تشعرون بالقلق والاضطراب». كذلك تطالعنا لدى شاعر هزليّ آخر[171]، صورة لبائع فتيات يذكّر القضاة، في معرض شكوى تقدّم بها على أحد زبائنه، بوجوب أن تظهر عدالتهم جديرة بهيراكليس وأسكولاب، مؤسّسَي حاضرتهم. من الممكن، أيضًا، أن يكون الانزعاج والشكّ ناشئين عن خلل وظيفي، كما في المجال الدبلوماسي، حيث كان استدعاء الأسلاف الأولين يحلّ محل الأسباب الوجيهة، في غياب مصالح أكثر جوهريّة، فإذا حضرت هذه المصالح واقتضى الظرف التحدّث عن أمور أكثر جدّية، كان هذا الاستدعاء يغدو لفظيًا ومثيرًا للسخرية[172].

كذلك كان هناك مصدر آخر للشكوكيّة هو حضور الخطابة التي تشكّل تقنيّة واعية لذاتها. ولمّا كان الخطباء قد تعلموا في المدرسة فنّ الإقناع وصياغة جمل ما كانوا هم أنفسهم ليصدّقوها[173]، وربّما بلغ بهم النفاق أحيانًا حدّ التعليمية (didactisme)؛ فهذا إيزوقراطس[174] في مؤلفه **تقريظ أثينا** (*Panégyrique d'Athènes*)

---

(171) Aristophane, *Acharniens,* 636 (cf. *Cavaliers*, 1329); Hérodas, II, 95.

(172) Xénophon, *Helléniques*, VI, 3 (راجع الحاشية رقم 168).

(173) هكذا كان بوسانياس (الوارد في الحاشية 133) والقديس أغسطينوس (*Confessions*, VI, 6) يسخران من نوع آخر من الخطب التقريظيّة الموجّهة إلى الأباطرة»، وقد كتب القديس أغسطينوس يقول: «لقد كان مقدّرًا لأكاذيبي، بوصفي خطيبًا مقرّظًا، أن تحظى باستحسان السامعين، مع أنهم يعرفون الحقيقة».

(174) Isocrate, *Panégyrique d'Athènes*, 54 (cf. 68) et 28.

يريدنا أن نذهب «إلى ما قبل حرب طروادة بكثير» بحثًا عن براهين على عظمة أثينا ومروءتها، مضيفًا أنه «مع أن عرض هذه البراهين هو ضرب من الميثودس لا يصحّ أن يثنينا ذلك عن فعل ما ينبغي فعله»؛ فإذا سُئلنا: كيف أمكن لهذا الخطيب أن يكون على هذا القدر من الرعونة كي ينفيَ ما كان أثبته بنفسه؟ أجبنا أنه كان، أيضًا، أستاذ البلاغة الذي يناقش كلًّا من تأثيراتها الخطابيّة من أجل تثقيف قرّائه.

وثمة مصدر آخر للشكوكيّة يتمثّل في انعدام احترافية النشاط التاريخي. وقد رأينا آنفًا كيف أن مؤلفين أمثال ديودورس، يهدفون أكثر ما يهدفون إلى إلهاء قرّائهم أو إلى تثبيتهم في قناعاتهم التقويّة، كانوا يحظون بلقب مؤرّخ، ومثلهم مؤرّخون «جدّيون» أو، بالأحرى، «براغماتيّون» يبغون، على حدّ زعمهم، تلقين السياسيين دروسًا مهمّة. والواقع أن أكثر ما كان يتطلع إليه هؤلاء هو تقديم روايات مثيرة للاهتمام أكثر منها تثقيفيّة، إلى السياسيين العتيدين، روايات أبطالُها زملاء لهم من الطاقم السياسي، لأن الإسكافي يروق له سماع أخبار الإسكافيين. وما ثوابت ثوسيديدس (Ktéma es aei) وأمثولاته التاريخية إلّا من هذا القبيل. وعليه، يمكن القول بوجود كتب تاريخ رصينة، إلى جانب أخرى كثيرة تفتقر إلى الجدّية أيّما افتقار. لكن الأخطر كان غياب كل إشارة خارجيّة تتيح التمييز بين هذين النوعين من الكتب، الأمر الذي ألجأَ الجمهور إلى تقويم كل رواية على حِدة. لقد أسفر انعدام الاحترافية عن نتائج مشؤومة، كما نرى، لكننا نسارع إلى الإضافة أن الاحترافية الجامعيّة الحاليّة لا تقل عنه انحرافًا، ولو

أن السوسيولوجيين الجامعيين يبدون ـ ويا للعجب! ـ أقل قدرة على التبصُّر بذلك من جمهور أيام زمان. يبقى أن عدم التمييز بين الأفضل والأسوأ كان يُضلّل العقول ويدمّر معنويّات القرّاء ويغذّي شكوكيّة ماكرة. لذا كان من الضروري لمؤرّخي ذلك الزمان أن يراعوا ميول جمهور شديد التنوّع. عندما كتب تيت ليف أو [شيشرون] مؤلف **الجمهوريّة** (*De re publica*) أن روما كانت حاضرة أعظم من أن تحظى فيها الخرافات التي جمّلت بها أصولها بالاحترام، لم يكونا يقومان بعملية حشو دماغ إيديولوجيّة، وإنما، بالعكس، كانا يتصرّفان كما يليق بمؤرّخَين مخبرَين، يتركان بازدراء قرّاءهما يختارون، كلٌّ بحسب ميوله، روايته المفضّلة للأحداث، من دون أن يكتما عنهم أنهما، من جهتهما، لا يصدّقان كلمة واحدة من هذه الخرافات.

نرى إلى أي مدى كانت البراءة القديمة بعيدة من الدكتاتوريّة الإيديولوجيّة أو من ضروب الرياء المصطنع التي تدّعي التثقيف. نعم، لقد كانت الوظيفة تخلق جهازها، أي «لغة» الإتيولوجيا أو البلاغة «الخشبيّة»، لكنّ أيَّ سلطة سياسيّة أو دينيّة لم تكن تلقي بثقلها عليها. وإذا ما قارنّا بين العصور القديمة والقرون المسيحيّة أو الماركسيّة، رأينا أن الأولى غالبًا ما تظهر بمظهر فولتيري، وخير تعبير عن ذلك ما كتبه شيشرون من أنه يستحيل على اثنين من العرّافين أن يلتقيا من دون أن يبتسم أحدهما للآخر، في حين قال أحد الأباطرة وهو على فراش الموت: أشعر بأنني أتأله.

ذلك يطرح مسألة شائعة؛ فكما يَعتبر الدُّورْزِيون أن الفهد يصوم وفي الوقت نفسه، ينبغي الاحتراس منه كل أيام الأسبوع، كذلك الإغريق كانوا يعتقدون ولا يعتقدون بأساطيرهم: هم يعتقدون بها، لكنّهم يستخدمونها ويكفّون عن الاعتقاد بها حين لا يجدون فيها منفعة لأنفسهم. لكن من واجبنا أن نضيف، من باب تبرئتهم أو الدفاع عنهم، أن كذبهم كان يكمن في الاعتقاد أكثر منه في الاستعمال النافع: لم تعد الأسطورة أكثر من وهمٍ خرافي يصدّقه أنصاف المثقّفين بعكس العلماء الذين كانوا يشكّكون فيها. إن وجود حقائق متناقضة في عقلٍ واحد هو ظاهرة عامة؛ فمشعوذ ليفي ستروس يعتقد بسحره ويمارسه بوقاحة، في حين أن الساحر، بحسب برغسون، لا يلجأ إلى السحر إلّا في حال انتفاء وصفات تقنيّة مضمونة؛ والإغريق يستشيرون كاهنة دلفي على الرغم من علمهم أن هذه النبيّة ربما كانت تروّج لبلاد فارس أو لمقدونيا؛ أما الرومان فكانوا يسخّرون ديانة دولتهم لغايات سياسيّة، ويرمون دجاجاتهم المقدّسة في الماء إن لم تتكهّن بما يجب التكهّن به؛ لا بل إن جميع الشعوب تقدّم دعمًا لوسطاء الوحي أو لمؤشراتهم الإحصائيّة من أجل إقناع نفسها بما ترغب في الاعتقاد به. ساعدْ نفسكَ، تساعدْكَ السماء. أنت موعودٌ بالفردوْس، ولكن بعد أطول وقت ممكن؛ فكيف لا نُغرى هنا بالحديث عن الإيديولوجيا؟

نستنتج مما تقدّم أنه إذا كان يمكن الاعتقاد بأشياء متناقضة، فذلك لأن التأثيرات النفعية تفسد المعرفة التي نكوّنها عن الشيء،

في بعض الحالات. ثمة، بالطبع، أشياء تقع ضمن نطاق الواقع، يعكسها لنا نور الفكر الطبيعي؛ فتارة يبلغنا الشعاع مباشرة وطورًا يصل منحرفًا نتيجة عمل الخيال والانفِعال، كما كان يُقال في القرن العظيم [القرن السابع عشر]، أو بتأثير من نوازع السلطة والمنفعة، كما يُقال في أيامنا، بحيث تحصل للشيء الواحد صورتان، ثانيتهما مزوَّرة. إن الإيديولوجيا هي كيان ثالث يتعيّن في منزلة وسطى بين الحقيقة وأعطالها الحتمية، الطارئة، التي نسمّيها أخطاء، والأحرى أن نقول إنها خطأ ثابت وموجّه. أما ما يمنح هذه الترسيمة صفة المعقوليّة فهو تذكيرها بفكرة قديمة هي فكرة التجربة والفساد، حيث المصلحة والمال قادران على الانحراف بالضمير الأكثر استقامة.

إن مفهوم الإيديولوجيا هو محاولة محمودة وناقصة تهدف إلى حماية الأسطورة من معرفة موضوعيّة ينبعث في نهايتها نور طبيعي يشكّل ملكة مستقلة، مغايرة لاهتمامات الحياة العمليّة. لكن هذه المحاولة أفضت، لسوء الحظ، إلى منحدر وعِر يتمثّل في خلط الإيديولوجيا بين مفهومين متناقضين للمعرفة هما مفهوم الانعكاس ومفهوم الإجراء العملي. هذا التناقض الذي قلّما يسترعي الانتباه، من الوهلة الأولى، يُوجِب الفصل، إذا ما تفكّرنا به لحظة، إذ لا يمكن أن تكون المعرفة صحيحة حينًا ومنحرفة حينًا آخر، وإذا كانت بعض القوى، كمصلحة الطبقة أو الحكم، تؤدّي إلى انحرافها في حال الخطأ، فإن هذه القوى نفسها هي التي تعمل فيها

أيضًا في حال الصواب. إن المعرفة هي نتاج هذه القوى، وليست انعكاسًا لموضوعها.

من الأفضل الإقرار بأن كل معرفة تنشد المنفعة وأن الحقائق والمصالح لفظتان مختلفتان تدلان على الشيء نفسه، لأن التطبيق يعمل عن تفكير. وإذا كان بعضهم يميّز بين الحقيقة والمصالح فما ذلك إلّا من باب السعي إلى تفسير تحديدات الحقيقة التي يحسبها فريق من الناس مشروطة بتأثيرات المصالح. لكنهم نسوا أن المصالح نفسها مشروطة ـ (تتعيّن ضمن حدود تاريخيّة تختلف من عصر إلى آخر، كما أنها تعسّفية لما تنطوي عليه من نفعية متوحّشة) ـ وأن حدودها هي نفسها حدود الحقائق الملائمة لها. بتعبير أوضح، إنها ترتسم في الآفاق التي توكلها مصادفات التاريخ إلى البرامج المختلفة.

لو لم يكن الأمر كذلك لوجب أن نرى تناقضًا في كون بعض المصالح ضحيّة إيديولوجيتها الخاصّة؛ ففي حال نسينا أن الممارسات والمصالح محدودة ونادرة، سنجد أنفسنا مسوقين إلى اعتبار الإمبرياليّة الأثينيّة والإمبرياليّة الهتلريّة نموذجين اثنين لإمبريالية خالدة لا تعود معها العنصريّة الهتلريّة أكثر من غطاء إيديولوجيّ متعدّد الألوان، طبعًا، ولكن، ما همّ؟ لأنه، لمّا كانت وظيفة العنصريّة واحدة تقتصر على تبرير التوتاليتارية أو الفاشيّة، فقد لزم أن تكون مجرّد وهم خرافي أو عذر كاذب.

من شأن ذلك أن يقودنا إلى نتيجة مذهلة هي أن هتلر، بعنصريّته، أفسد نجاح إمبرياليته التوتاليتاريّة، أحيانًا. لكن الحقيقة أبسط من ذلك: لقد كان هتلر يكتفي بتطبيق أفكاره العنصريّة التي كانت كلّ همّه. ذلك ما أكّده كل من جاكيل وتريفور روبر (Jackel et Trevor-Roper) اللذين بيّنا أن هدفه من الحرب كان إبادة اليهود، حقًّا، وإعادة بسط الاستعمار الجرماني على البلدان السلافيّة. لقد كان الروس واليهود والبُلشيفيك كلهم، في نظره، واحدًا، ولم يكن يتوقّع أن يُفسد انتصارَه على هؤلاء الأخيرين باضطهاده الأوّلِين...، ولا غروَ، فبقدر ما يرتفع منسوب «المصلحة» ينخفض منسوب العقلانيّة. حتى المصالح الطبقية هي من بنات المصادفة.

وما دامت المصالح والحقائق لا تنبع من «الـ»واقع ولا من بنية تحتيّة متينة، بل تتحدّد كلّها مجتمعةً ببرامج المصادفة، فسنوليها شرفًا لا تستحقّه باعتقادنا، فتناقضها المحتمل هو تناقض مقلق: لا وجود لحقائق متناقضة في العقل الواحد، وإنما هناك برامج مختلفة فحسب، يحتوي كلّ منها على حقائق ومصالح مختلفة، حتى وإن حملت هذه الحقائق الاسم نفسه. أعرف طبيبًا تجانسيًّا (homéopathe) متحمّسًا، غير أن لديه من الحكمة ما يكفي لكي يصف مضادات حيويّة عندما يكون المرض خطيرًا، ويحتفظ بعلاج الطب التجانسي للحالات البسيطة أو الميؤوس منها. أضمن لكم أنه صادق كل الصدق، فهو، من جهة، يميل إلى الافتتان بأنواع الطبابة غير التقليديّة، ومن جهة أخرى، يعتبر أن مصلحة كلٍّ من الطبيب والمريض تقضي بشفاء

هذا الأخير. لا تناقض بين هذين البرنامجين كما لا وجودَ لأيّ جامع مشترك. أما التناقض المظنون فمردّه إلى التوقّف عند حَرفيّة ما يوافقهما من حقائق، على نحو من الجمود يفرض أن يكون الطبيب تجانسيًّا أو لا يكون. على أنّ الحقائق ليست منقوشةً كالنجوم في القبّة السماويّة، بل هي أشبه بدائرة الضوء الصغيرة التي تظهر في الطرف الآخر من منظار البرنامج، فإذا ظهر برنامجان مختلفان وجب أن تقوم في موازاتهما حقيقتان مختلفتان، حتى وإن كانا يحملان الاسم نفسه.

من شأن ذلك أن يعود بالفائدة على تاريخ المعتقدات، إذ ليس يضير فكرنا أن يبدّل خلسةً - كما يفعل باستمرار - برنامج الحقيقة والمصلحة، كما لو كان يناقض نفسه. ولا نقول ذلك من باب الإيديولوجيا، وإنما هي طريقتنا المعهودة في الحياة. من الممكن أن يقوم شخص روماني بتجيير ديانة الدولة إلى مصالحه السياسيّة وأن يكون لديه من سلامة القصد مثل ما لدى صديقي الطبيب التجانسيّ، فإذا كان ملتبس القصد فما ذلك لأنه يعتقد بحقيقتين متناقضتين، وإنما لأنه لا يعتقد بأحد البرنامجين اللذين يستعملهما. فضلًا عن أن التباس القصد لا يكون دائمًا حيث نظن، إذ من الممكن أن يكون هذا الروماني مخلصًا في ورعه، في الوقت الذي يتظاهر فيه بوسواس ديني هو أبعد ما يكون من الاعتقاد به، بهدف منع تجمّع انتخابي يُخشى أن يسيء فيه الشعب الانتخاب. وليس لنا أن نستنتج، في هذه الحالة، أنه لا يؤمن بآلهته، بل إنه، بالأحرى، لا يعتقد بديانة الدولة

ويعتبرها تضليلًا نفعيًا من ابتكار البشر. والأرجح، أيضًا، أنه يعتقد بوجوب الدفاع عن القيم الوطنيّة والدينيّة مجتمعةً، وأن المبرّر، في نظره، لا يمكن أن يكون سيئًا إذا كان يدعم قضيّة صالحة.

تتألف حياتنا اليوميّة من برامج عديدة ومختلفة، ومن هذه التعدّديّة التي تبدو، في بعض حالات الوسواس العُصابي (névrotique)، شبيهةً بالرياء، ينشأ الشعور بتردّي الحياة اليوميّة، فنحن لا نفتأ ننتقل من برنامج إلى آخر كما نبدّل موجات الراديو، لكننا نفعل ذلك عن غير قصد. وما الدين إلّا أحد هذه البرامج، لذا لا يؤثّر في أيٍّ منها، على الإطلاق.

وكما يقول بول برويسير (Paul Pruyser) في كتابه علم نفس الديانة الدينامي (*Dynamic Psychology of Religion*) إن التديّن لا يشغل، على مدى نهارٍ كامل، سوى جزءٍ يسيرٍ من أفكار امرئٍ متديّن. والأمر نفسه يصحّ في الرياضي والمناضل والشاعر. هذا الجزء اليسير لا يشغل إلّا شريطًا ضيّقًا، لكنه يشغله بقوّة وصدق. لطالما شعر كاتب هذه الأسطر بالانزعاج من مؤرّخي الأديان، حيث كان يبدو له، أحيانًا، أنهم يجعلون من موضوعهم فكرة أحاديّة في حين أن الفكر ليس حَصاة، ويُثبتون للممارسة الدينية صفة الهيمنة الفعليّة على الممارسات الأخرى في مضاهاة ما للدين من أهميّة نظريّة. إن الحياة اليوميّة تكذّب هذه الأوهام النبيلة، فلطالما كان الدين والسياسة والشاعريّة أكثر الأشياء أهميّة سواء في هذا العالم أو في العالم الآخر، ومع ذلك ظلّت كلُّها تحتل حيّزًا ضيّقًا على صعيد

التطبيق والممارسة، حيث تحتمل الوقوع في التناقض بمثل السهولة التي يبقى معها هذا التعارض خافيًا عليها، بالإجمال. بيد أن ذلك لا ينال من قوتها وإخلاصها، لأن الأهميّة الميتافيزيقيّة أو الإخلاص الفردي لإحدى الحقائق لا يقاسان بضيق شريط موجتها. لذا كنّا نتكلم على حقائق بصيغة الجمع ونعتقد أنها تعود على تاريخ الأديان ببعض الفائدة.

متى أدركنا أن الحقيقة تعدّديّة وتماثليّة سَهُلت علينا دراسة المعتقدات، من دينيّة وغير دينية. إن تماثلية الحقيقي هذه هي التي تجعلنا لا نلحظ تغاير البرامج. نكون في الحقيقي عندما نبدّل طول الموجة في غفلة منا، وبعبارة أخرى، يكون إخلاصنا كاملًا عندما ننسى أوامر الحقيقة وممارساتها دقائقَ خلت ونتبنى الأوامر والممارسات التي تمليها الحقيقة الجديدة.

إن الحقائق المختلفة كلّها، في نظرنا، حقيقيّة، لكننا لا نفكّر فيها بالجزء نفسه من دماغنا. لقد عرض رودولف أوتو (Rudolf Otto) بالتحليل ظاهرةَ الخوف من الأشباح في كتابه في المقدّس (*Das Heilige*). وما قاله، بالضبط، هو هذا: إذا نظرنا إلى الأشباح بالذهنيّة التي ننظر بها إلى الأحداث الطبيعيّة، لم نشعر حيالها بالخوف، وإن خفنا فبطريقة مختلفة تشبه خوفنا من مسدّس أو كلبٍ مؤذٍ، في حين أن الخوف من الأشباح هو الخوف من أن يقتحم عالمنا عالمٌ مختلف. من جهتي، أعتبر الأشباح مجرّد أوهام خياليّة، لكن ذلك لا يقلّل من اختباري حقيقتها، بل إن خوفًا شبه عُصابي

ينتابني حيالها، وقد كانت لي الأشهر التي أمضيتها في فرز أوراق صديق لي متوفًى بمثابة كابوس طويل، لا بل إنني، في اللحظة التي أقوم فيها بطباعة هذه الجمل، أشعر بقشعريرة الرعب تغزو رأسي، علمًا بأنه قد لا يكون هناك ما يطمئنني أكثر من علمي بأن الأشباح موجودة «فعلًا»، لأنها في هذه الحالة تكون ظاهرة ككل الظاهرات التي ندرسها بالوسائل المُلائمة، نظير آلة التصوير أو عدّاد غايغر (compteur Geiger). لذا كان العلم التخيّلي (science-fiction) يطمئنني ويشعرني بالمتعة بدلًا من أن يُخيفني.

أتكون تلك وجهة نظر ظواهرية (phénoménologie)؟ لا، بل هو التاريخ، والتاريخ مُضاعفًا. إننا ندين لهوسرل، في كتابه التجربة والحكم (*Erfahrung und Urteil*)، بوصفٍ موحٍ لما يُسميه عالم الخيال، حيث إن زمان الحكاية وفضاءها يختلفان عن الزمان والفضاء في ما نسمّيه عالم التجربة الواقعية. كذلك التفردُن (individuation) لا يكون ناجزًا في الحكاية، ولنأخذ مثالًا على ذلك زفس الذي لا يعدو أن يكون شخصيّةً روائية مجرّدة من أيّ وضع مدني حقيقي، ومن العبث التساؤل عمّا إذا كان قد أغرى دانايه (Danaé) قبل إغرائه ليدا (Léda) أو بعده.

لقد نحا هوسرل منحًى كلاسيكيًا للغاية، حين أثبت للحقيقة أرضيةً عابرة للتاريخ. أما موقفنا فيتلخّص في نقطتين: أولاهما، أن التمييز بين عالم التجربة وعالم الخيال الذي لا تُعتبر حقيقته مختلفة عن حقيقة الأولى وحسب، وإنما أدنى منها أيضًا، هو تمييز غير

تاريخي، بالإجمال؛ والثانية، أن عدد العوالم التجريبيّة أو الخياليّة وبِنيتها يشكّلان ثابتة أنثروبولوجية، وإن كانا يتبدّلان تاريخيًّا. أما الحقيقة فلا تملك من الثوابت إلّا توقها ـ وهو توق شكليٌّ ـ إلى أن تكون حقيقة. أما مضمونها المعياري فيختلف باختلاف المجتمعات، لا بل إننا نرى في المجتمع الواحد حقائق عدة تتعادل في ميزان الحقيقة، على الرغم من اختلافها. وبعدُ، فما معنى خياليّ؟ ـ الخياليّ هو واقع الآخرين، مثلما أن الإيديولوجيات، على حد قول ريمون آرون (Raymond Aron)، هي أفكار الآخرين. إن كلمة «خيالي» (imaginaire) خلافًا لكلمة «صورة» (image)، ليست من اختصاص عالم نفساني أو أنثروبولوجي، لكنها حكم قاطع على بعض معتقدات الآخر. على أن من واجبنا، إذا لم يكن في نيّتنا الجزم بشأن وجود الله أو الآلهة، أن نكتفيَ بالقول إن الإغريق كانوا يعتبرون آلهتهم حقيقيّة، حتّى وإن تكن، في اعتقادهم، مقيمةً في فضاء زمني يختلف سرًّا عن ذاك الذي يعيش فيه المؤمنون بها. إن اعتقاد الإغريق هذا لا يُلزمنا الاعتقاد بآلهتهم، لكنه يجلو كثيرًا عن مفهوم البشر للحقيقة.

كان سارتر يقول إن الخيالي هو بديل للواقع، ما يعني، من منطلقنا، أن الخيالي هو الاسم الذي نمنحه لبعض الحقائق وأن الحقائق كلُّها متماثلة. هذه العوالم المختلفة للحقيقة هي نفسها مواضيع تاريخيّة وليست ثوابت في النفس. لقد حاول ألفرد شوتز (Alfred Schütz) تنظيم قائمة فلسفيّة بهذه العوالم المختلفة، ومن الممكن أن نطّلع، في متفرّقات (*Collected Papers*)، على دراساته

التي تشي عناوينها بالموضوع: «في الحقائق الواقعية المتعدّدة» و«دونكيشوت ومسألة الواقع». لكن المؤرّخ يشعر لدى قراءته إياها بشيء من خيبة الأمل، لأن الحقائق الواقعية المتعدّدة التي يكتشفها شوتز في النفس، وإن على شيء من الشحوب والغموض اللذين يخلعان عليها مظهرًا أبديًا، هي نفسها التي يَعتقد بها عصرنا. هذه الظواهرية هي تاريخٌ معاصر يجهل نفسه وعبثًا نبحث فيه عن مكان لمعتقدات الإغريق الأسطوريّة.

بيد أن ذلك لا يقلّل من أهمية شوتز الذي يعود إليه الفضل في إثبات تعدّديّة عوالمنا، وهو أمر كان يغفله مؤرّخو الأديان، أحيانًا. فلنتناول لغة أخرى من تلك اللغات الخشبيّة التي كانت، لدى الأقدمين، تشكّل إيديولوجيا، نعني لغة تأليه الملوك: لقد كان المصريون يعتبرون فرعونهم إلهًا، مثلما كان اليونانيون الرومان يؤلهون أباطرتهم، أمواتًا أكانوا أم أحياء، وقد مرّ بنا أن بوسانياس لم يكن يرى في هذه التأليهات سوى «خداع باطل»، فهل كانوا يعتقدون بها حقًّا؟ ليس أدلّ على ازدواجيتنا والتباسنا على ذواتنا من هذا الواقع التاريخي: على الرغم من اعتبار الأباطرة آلهة وعثور علماء الآثار على عشرات الآلاف من النذورات المقدّمة لآلهة مختلفة طلبًا للشفاء أو للعودة السعيدة، أو غير ذلك...، فلا يوجد نذر واحد مخصّص لإمبراطور إله، ما يُثبت أن المؤمنين لم يكونوا يتوجّهون إلى الإمبراطور عندما يشعرون بالحاجة إلى إله حقيقي. علمًا بأن ثمة براهين لا تقلّ عن ذلك سطوعًا على أن هؤلاء المؤمنين أنفسهم

كانوا يعتبرون الملك شخصًا أكثر من بشري. إنه أشبه بساحر أو صانع معجزات.

من العبث التصميم بضراوة على البت في شأن الاعتقاد «الـ»حقيقي لهؤلاء القوم كما أنه من غير المجدي التماس الحلّ لهاتين الفكرتين المتناقضتين بإسناد إحداهما إلى الديانة الشعبيّة والأخرى إلى الطبقة الاجتماعيّة المميّزة. إن المؤمنين لم يكونوا يعتبرون سيّدهم الكلّي القدرة بشرًا عاديًا والمبالغة الرسمية التي تجعل من هذا البشري المائت إلهًا كانت، في روحيتها، حقيقيّةً، لأنها تتوافق مع إخلاصهم البنوي، هم الذين كانوا، على أجنحة هذه النزعة اللفظية، يختبرون ذلك الشعور بالتبعيّة، على نحوٍ أقوى. لكنّ غياب النذر دليل على عدم تقيّدهم بهذه المبالغة، كونهم يعلمون علم اليقين أن سيّدهم الأسمى هو، أيضًا، إنسان مسكين، تمامًا كما كان سكّان قصر فرساي يعبدون الملك العظيم، وفي الوقت نفسه، ينتقدون حركاته وسكناته. وقد بيّن ج. بوسينير (G. Posener) أن الفرعون، كما صوّرته الحكايات الشعبيّة في مصر القديمة، لم يكن إلّا حاكمًا عاديًّا، مثيرًا للسخرية، في بعض الأحيان. لكن ذلك لم يمنع بعض المُثقفين واللاهوتيين، في مصر القديمة بالذات، من إعداد لاهوت فرعونيّ لا يجري فيه تأليه الفرعون من باب المبالغة أو الانسياق المجازي. وقد كانت هذه العقيدة بمثابة «كشْف فكريّ جاء ثمرة استدلالات ميتافيزيقيّة ولاهوتيّة»، على حدّ قول فرانسوا دوماس (François Daumas) الذي وصف العقيدة المذكورة بالحقيقة

اللفظية، وهو تعبير يجمع التناقض إلى البراعة. ولمَ لا؟ فالنصوص الدستوريّة في القرنين التاسع عشر والعشرين، وشرعة حقوق الإنسان والماركسيّة الرسميّة، لا تقل عنها، هي الأخرى، واقعيّة ولفظيّة. أما في بلاد اليونان وروما، فإن ألوهة الأباطرة لم تشكّل يومًا موضوع مذهب رسمي، وقد كانت شكوكيّة بوسانياس تقليدًا متّبعًا لدى المثقفين، بل لدى الأباطرة أنفسهم، إذ كانوا أوّل من يسخر من ألوهتهم، أحيانًا.

ذلك كله من باب التاريخ، ما دامت الأساطير والتأليهات وشرعة حقوق الإنسان، سواء أكانت خيالية أم لا، تتساوى كلّها في كونها قوى تاريخيّة، ما دام هذا العالم الخيالي الذي يمكن أن تكون فيه الآلهة بشرًا، من ذكور وإناث، يتعيّن في زمن تاريخي محدّد هو زمن ما قبل المسيحيّة. وثمة، أيضًا، سبب ثالث يجعل من الأمور المذكورة تاريخًا هو أن هذه الحقائق لا تعدو أن تكون رداء للقوى. إنها ممارسات، لا أنوار؛ فعندما يخضع البشر لإنسان كلي القدرة، يتعاملون معه بوصفه إنسانًا ويرَون فيه، من منظور الخَدَم، إنسانًا بسيطًا، لكنّهم لمّا كانوا، في الوقت نفسه، يتعاملون معه بوصفه سيّدهم فقد لزم أن ينظروا إليه، بوصفه إلهًا. من هنا كانت تعدّديّة الحقائق الصادمة للمنطق هي النتيجة الطبيعيّة لتعدّديّة القوى. إن القصَبة المفكّرة تزهو بتواضع بإنشائها التعارضَ بين حقيقتها المجرّدة الضعيفة والقوى الطبيعيّة، مغفلةً أن الحقيقة نفسها هي إحدى هذه القوى، وأن الفكر ينتمي إلى أحاديّة تتعدّد إلى ما لا نهاية، هي أحادية

إرادة القوّة، التي تتّسع لكل أنواع القوى، كالسلطة السياسيّة، وسلطة محترفي المعرفة، والتنشئة الاجتماعية (socialisation)، والترويض (dressage). ذلك أن الفكر قوّة لا تتميّز من التطبيق تميّز النفس من الجسد، بل تشكّل جزءًا منه. لقد تحدّث ماركس عن الإيديولوجيا كي يُبيّن بوضوح أن الفكر نشاط عملي لا نورٌ محض، لكنه، لمّا كان ماديًّا على الطريقة القديمة، ألحَق النفس بالجسد، بدلًا من أن يمتنع حتى عن التمييز بينهما ويعالج التطبيق ككتلة واحدة، ما اضطرَّ المؤرّخين إلى القيام بتمارين جدليّة ـ (النفس تتفاعل مع الجسد) ـ من أجل إصلاح هذا الخلل.

إن القوى هي التي تبلقن الحقيقة وهي التي تجمّدها؛ فعبادة الملك ومحبّته مجهودان عاجزان عن التغلّب على الخضوع: «يستحيل أن يريد لي الشر، لأنني أحبّه». (أخبرني صديق ألماني أن والده صوّت لهتلر كي يشعر بالأمان، انطلاقًا من المنطق الآتي: بما أنني، أنا اليهوديُّ، أصوّت له فذلك يعني أنه، في قرارة نفسه، يفكّر مثلي). وإذا كان الإمبراطور يشجّع الناس على عبادته أو يتركهم، في الغالب، يعبدونه، فقد كان يُضمّن تصرّفه «إشعارًا بالتهديد»: ما دمتُ جديرًا بالعبادة، فلا يتجرّأن أحد على مناوأة سلطاني. لا بدّ من أن يكون للاهوتيين المصريين مصلحة في إنشائهم إيديولوجيا كاملة للملك الإله، حتّى وإن لم تتعدَّ تلك المصلحة تأليف رواية مثيرة للحماسة. كذلك في ظل نظامنا الملكي القديم، كان الناس يعتقدون، أو يريدون الاعتقاد، بطيبة الملك وبأن الشرور تأتي كلها من الوزراء،

ولو لم يفعلوا ذلك لكان استولى اليأس على الجميع، نظرًا إلى انعدام الأمل بإمكان طرد الملك كما يُطرد وزير بسيط. وعليه، نرى السببية فاعلة، على الدوام، حتى في ما يُفترض أن يكون مسببًا، فالسيد لا يطبع أي إيديولوجيا في ذهن العبد، وإنما يكفي أن يُظهر نفسه أقدر منه كي يفعل العبد مستطاعه للانتفاض على سيده ولو بتكوينه لنفسه حقيقة خياليّة. إن العبد يقوم بما يسمّيه عالم النفس المثقّف، ليون فيستنغر (Léon Festinger) ـ لأنه ماكر بطبعه ـ بالحدّ من التنافر (réduction de la dissonance).

أجل، لا بدّ من علم النفس، لأن تناقض التصرّفات غالبًا ما يُصبح ملحوظًا ويفضح تحرّك القوى التحتيّة، بحيث يطفو الرياء والقصد الملتبس. إن الحياة اليوميّة مليئة بما ذكرنا، ويلزمنا علم نفس حكائي كامل كي ننتهي سريعًا إلى حلّ من المقام الثانوي. وما دامت القوى هي حقيقة الحقائق، فإننا لا نعرف إلّا ما يُسمح لنا بمعرفته، ونجهل، بالتالي، صادقين، ما ليس لنا الحق في معرفته. «لا تعترف أبدًا»، ذلك ما كان ينصح به بروست مؤلف كوريدون (*Corydon*)، كي لا يرى أحد ما يفقأ الأعين، لأن عدالة الصالونات لا تأخذ إلّا بالاعترافات وترفض من يُقيم نفسه مُحققًا على أترابه. كذلك الأزواج المخدوعون هم عميان لأنه لا يحق لهم اتهام زوجاتهم من دون بداية دليل، وما دام أي جُرم لا يقع تحت أعينهم فلم يبقَ أمامهم إلّا الجهل. لكنهم يُمعِنون في الجهل، حتى لنسمع صمتهم.

نقع في تريستان (*Tristan*) للكاتب القديم بيرول (Béroul)، على فصل مُحيِّر. لقد هجرت إيزوت (Yseut) الملك مارك وهربت مع تريستان في الغابة. وذات صباح، بعد ثلاث سنوات، استفاق العاشقان وقد بردت عواطفهما الواحد تجاه الآخر، لأن كوثر الحب الذي لا يؤمن بيرول بمفاعيله الأبديّة قد نضب. ورأى تريستان أن الحكمة تقضي بردِّ إيزوت إلى زوجها، ففعل، وأعادها إلى مارك، متحدّيًا بمبارزة قضائيّة كل من يجرؤ على الزعم بأنه لمس إيزوت يومًا. ولمّا لم يقبل أحد التحدّي تأكّدت براءة الملكة؛ فما كان رأي بيرول وجمهوره في الموضوع؟ ليس هناك ما يمكن أن يحلّ محل النص وشفافيتِه التي يتعذّر سبرها.

كان بيرول يشعر تمامًا أن مارك يعرف كل شيء بوصفه عاشقًا غيورًا، أما بوصفه زوجًا وملكًا فلم يكن يحق له المعرفة. هذا الصراع لدى كلٍّ من مارك وبيرول، يدور في الضمير أو، بالأحرى، على مستوًى، يقع دون خط الوعي مباشرةً، حيث نعلم تمامًا ما لا ينبغي أن نعيه: إن الأزواج المخدوعين أو الأهل العميان يلمحون من بعيدٍ بعيد قدوم ما لا يُفترض بهم رؤيته، ونبرة الصوت الغاضبة والقلقة التي يُجرون بها استعراضًا سريعًا لا تترك مجالًا للشك في جلاء فكرهم الذي يتجاهلونه في الجزء الرابع. كل الدرجات النفسانية واردة وقابلة للفهم، من التعامي المذكور إلى القصد الملتبس فإلى الإفراط في الاحترام. مثل هذا، بالضبط، كان يحصل للإغريق، انطلاقًا من إيزوقراطس، في موضوع الأسطورة. وقد كشف أفلاطون عن حالة

وعيٍ غير مريحة عندما قال في الجزء السابع من حوار الشرائع (*Lois*) إن لديه سببين للاعتقاد بأن النساء مؤهّلات لمهنة السلاح: «إني، من جهة، أثق بأسطورة تروى»، هي أسطورة الأمازونات، «لكنني، من جهة أخرى، أعرف (لأن هذه هي الكلمة) أن نساء قبيلة سوروماتات (Sauromates) يمارسن رماية القوس في أيامنا. ذلك يعني أن النوادر النفسانية شيء والخيال المُكوَّن شيء آخر، وأن أفلاطون لا يطّرح الأساطير الحافلة بالمبالغات، على الرغم من التباس قصده، بل بسبب هذا الالتباس بالذات، وإنما يبحث عن نواة حقيقتها الأكيدة، ما دام أسير هذا البرنامج، ومعه جميع معاصريه.

يبقى أننا لا نعرف، أو لا نعتقد، لا فرق، إلّا ما يحقّ لنا معرفته واعتقاده: إن الوعي يبقى سجين علاقة القوّة هذه التي تحسب نفسها طوعًا تفوّقًا في الكفاءة. من هنا تعدّد الإمكانات. من المهمّ أن نعرف، كما سبق ورأينا، أن الآراء منقسمة وأن من شأن ذلك أن يؤدّي إلى بلقنة كل عقل، فلا يصحُّ أن ندين بكلمة واحدة، ولا، بالتالي، أن ندين بالفكر، ما يعتقد به كثيرون ـ إلّا إذا اعتمدنا عدم الاحترام منهجًا للكشْف ـ لأننا، نحن أيضًا، نعتقد بما ندينه بعض الشيء. من المهمّ، كذلك، أن نعرف أننا قادرون على المعرفة، وقد كتب ريمون رويّيه (Raymond Ruyer) في موضع أن الروس لم يكونوا في حاجة، قطُّ، إلى التجسّس على الأميركيين لكي يصنعوا القنبلة الذريّة. كان يكفي أن يعرفوا أن صناعتها أمر ممكن، وقد عرفوا ذلك منذ أن علموا أنه تمّت للأميركيين صناعتها. إن تفوّق «الوَرَثة»

الثقافيين يكمن كلُّه هنا، وهو يطالعنا من خلال التناقض في حالة الأشخاص العِصاميّين (autodidactes). ليس المهمّ، بالنسبة إلى هؤلاء، أن يُشار عليهم بمطالعة الكتب المفيدة، وإنما أن يرشدهم إليها أشخاص مثلهم عصاميون، فيقتنعوا بأن في مستطاعهم فهم هذه الكتب كما فهمها أشباههم. إن الوريث هو شخص يعرف أن لا وجود لألغاز وخفايا، ويعتقد أنه قادر على القيام بما استطاع أن يقوم به والداه، ولو كان هنالك ألغاز لكان توصّل والداه إلى حلّها. من الجوهري أن يعرف المرء أن آخرين يعرفون، أو بالعكس، أن يعرف أن لم يعد ثمة مجال لمعرفة أيّ شيء، وأن لا وجود خارج حقل المعارف التي نملكها لمنطقة مُفخَّخة لا يستطيع الخوض فيها إلّا آخرون أكثر كفاءة. إذا اعتقدنا، على هذا النحو، بوجود خفايا لا يعرفها إلّا آخرون، شُلّت حركة البحث والابتكار، لأننا لن نجرؤ على القيام بأيّ خطوة، منفردين.

من شأن التوزيع الاجتماعي للمعرفة ـ (لا أحد يعرف كل شيء وكلٌّ يفيد من كفاءة الآخرين) ـ أن يؤدّي، في إطار رؤية مبارِكة للأشياء، إلى مفاعيل لا تقلُّ نفعًا وحيادًا عن تبادل الخيرات في سوق الاقتصاديين المثالي، وهل ما هو أكثر براءة وتجرّدًا من معرفة الحقيقة؟ إنها نقيض العلاقات الفظّة. صحيح أن هنالك فرقًا بين كفاءة وكفاءة، وقد عمد أفلاطون ـ في الجزء الرابع من حوار الشرائع، هذه المرّة ـ إلى المقابلة بين المعرفة العبديّة (servile) لعبدٍ يطبّق، من دون فهم، الطرائق التي علمه إيّاها سيّده الطبيب، والكفاءة

الحقيقيّة التي تميّز الإنسان الحرّ، كفاءة الطبيب الذي يعرف الأسباب الموجِبة لهذه الطرائق والذي، تابع دروسًا حرّة خوّلته أن «يدرك بموجب الطبيعة». صحيح أن الدروس المطوّلة التي يتابعها مهندسونا وأطباؤنا تمكّنهم من فهم مبرّرات التقنيّات التي يعتزمون تطبيقها، بل ربما، أيضًا، من ابتكار تقنيّات جديدة، ولكن، لا يقل عمّا ذكرنا صحة، إن لم يكن أصحَّ، أن فضيلة هذه الدروس الحقيقيّة تكمن في إعطاء هؤلاء الثقة بشرعيّتهم، ما يجعلهم أسيادًا في مجالهم، لهم حق الكلام وما على الآخرين إلّا الإصغاء، ما يؤكّد أن الفكرة القائلة بوجود كفاءة مُعترَف لها بالتفوّق لم تعد تشلُّ نشاطهم.

بوسانياس عاجزًا عن الإفلات من برنامجه

ولكن، هل يعتقد بوسانياس بالأساطير الشعائريّة التي لا تخلو منها صفحة واحدة من مؤلَّفه؟ لقد كشف لنا في ختام هذا الأخير - على ما نذكر - أنه ما زال حتى اللحظة يعتبر عددًا من الأساطير التي رواها له الإغريق عن الآلهة ضربًا من السذاجة. لكنه، مع ذلك أوردها، منتقدًا إياها - كما نعرف - حينًا، وممتنعًا عن ذلك أكثر الأحيان، فهل يعني ذلك أنه يسلّم بكل ما لم يتناوله بالنقد، وهل كان من ذوي النفوس المؤمنة أم، بالعكس، كان فكرًا فولتيريًّا يعمد إلى تقويض بعض الأساطير تمهيدًا إلى دكّها بالكامل؟ سنعود إلى معالجة «مسألة بوسانياس» هذه التي تعنينا في تعقّدها وإظهارها محدوديّة برنامجٍ كان يتخبّط فيه أكثر المفكّرين أمانةً، نظير بوسانياس، وفي القسم الأخير من مؤلّفه، بالتحديد.

يحسن بنا، توخّيًا للوضوح، أن نبدأ بتلخيص ما توصّلنا إليه من استنتاجات. إن بوسانياس لا يفتقر إلى العقلانيّة، لكن عقلانيّته تختلف عن عقلانيّتنا. أضِف إلى ذلك أنه تارة مؤرّخ يروي وقائع على الأرض، وطورًا فيلولوجي تتمثّل مهمّته في الإخبار بما يُروى. وما هو بالفولتيري، لأن نقده الأساطير يؤكّد أنه يكوّن فكرة سامية عن

الآلهة. لذا كان في قرارة نفسه يدين، من باب الورع والتُّقى، معظم ما يورده من روايات أسطوريّة. لكن كونه فيلولوجيًّا أكثر منه مؤرِّخًا غالبًا ما جعله يكتفي بسردها من دون الحكم عليها. والأدهى من ذلك أنه ينخرط في اللعبة ويضع نفسه في موقع الكُتّاب الأسطوريين، معايِنًا الأمر من زاويتهم، على غرار ما يفعل مؤرِّخو الفلسفة عندنا، إذ ينظرون إلى الأشياء كلّها ويحكمون عليها انطلاقًا من مذهب المفكّر الذي يتناولونه بالدراسة، بكل ما يتضمّنه هذا المذهب من تفاصيل تتفاوت ترابطًا وإحكامًا. أما في ما يتعلّق بالتاريخ الأسطوري والأنساب، فإنه يورد المعلومات بأمانة، لكنه لا يصدّق إلّا الخطوط العريضة منها، فلا يجتمع في غرباله إلّا بقدر ما اجتمع لثوسيديدس في مؤلَّفه علم الآثار (*Archéologie*). إن الاختلاقات الجِنيالوجيّة والإتيولوجيّة، وهي لا تخدع إلّا الذين يهوَون التبجّح بها، لا تغيظه بقدر ما تغيظه السخافات المتداولة بشأن الآلهة. ذلك ما كان عليه موقفه حتى نهاية الجزء السابع من مؤلَّفه، وقد استمر قائمًا في الأجزاء الثلاثة الأخيرة، بعد أن كان قد وجد في أركاديا ضالّته المنشودة، لكنه بدأ يتساءل عمّا إذا كانت الروايات الأسطورية التي أغاظته في البداية تنطوي على حقيقة مجازيّة أو، حتى، صريحة. ليس في ذلك كلّه ما يفاجئ قرّاءنا، لكن، لمّا كان بوسانياس مؤلّفًا متحفّظًا ويتحلّى بشيء من روح النكتة، فإن التمييز لن يكون عليهم بالأمر السهل دائمًا. لقد كان بوسانياس كاتبًا ذا شخصية، وشخصيّته أقوى بكثير من شخصية سترابون، مثلًا.

لقد فترت همّته[175] مرتين أو ثلاثًا، عندما كتب يقول: «فلندع الأسطورة جانبًا»، وإذ أبى أن يرويَ خرافة ميدوزا، قدّم لها روايتين معقولتين لم يعرف أيًا منهما يختار: كانت ميدوزا ملكة قُتلت في الحرب ـ تقول الرواية الأولى ـ أما الثانية فتزعم أن ميدوزا كانت وحشًا هائلًا لا نزال نرى أمثاله في الصحراء، بشهادة مؤرّخ قرطاجي. ذلك ما يُسمّى عقلنةً سياسيّةً أو طبيعيةً للأساطير. كذلك حلا له[176] مرّات ثلاثًا أو أربعًا أن يورد أخبارًا مثل: يشاهد أهل مانتيني (Mantinée) غزالًا، أصبح الآن هرِمًا جدًا، جُعِل في عنقه طوق نقرأ عليه العبارة الآتية: «لقد وقعت أسيرًا في يد أغابنور (Agapénor) وهو في طريقه إلى حرب طروادة»، ما يؤكّد أن الغزلان تعمّر أكثر من الفيَلة بكثير. إنه ضرب من الفكاهة يُخفي شيئًا من الغيظ[177] الناجم عن رؤية بوسانياس الهلينيين

---

(175) Pausanias, II, 21, 5; راجع أيضًا: I, 26, 6, et VII, 18, 7, 4. نجد تفسيرًا «عقلانيًا» آخر لإحدى الأساطير في: V, 1, 4. كان إنديميون (Endymion)، أكثر من عشيق للقمر: لقد تزوّج أميرة وأنجب منها بنين أعطوا أسماءهم للإيتوليين (Aitoliens) والبيونيين (Paioniens). ذلك يدخل في باب التاريخ، في نظر بوسانياس الذي كان، بوصفه تلميذًا لثوسيديدس، يعتقد بملكيات الأزمنه البطوليّة وبالأسلاف الذين يعطون أسماءهم لقبيلتهم. في II, 21, 1, يرفض بوسانياس كل نقاش في هذا الموضوع. انظر أيضًا .II, 17, 4.

(176) Pausanias, VIII, 10, 9; تطالعنا الدعابة نفسها في VIII, 10, 4; V, 13, 6; VI, 26, 2.

حول هذا النص الأخير، راجع: R. Demangel, dans *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, II, 1949, p. 226، حيث يطرح «مسألة سلامة القصد وصفاء النيّة في العبادة القديمة»، مسلّمًا بإمكان اشتمالها على مُخاتلات (mystifications) ورِعة، أي صادقة.

(177) Pausanias, VI, 26, 2.

يعدلون الشعوب الهمجيّة سذاجةً. ومع أنه قد خلص إلى الاعتراف[178] بأن الخرافات تبدو له بنت السذاجة المطلقة، فإنه كان يتنصّل من المسؤوليّة، أحيانًا[179]: «إنّي أكرّر ما يقوله الإغريق».

لكنه، في معظم الحالات، كان يمتنع عن الحكم، مكتفيًا بما يقوله الإغريق. وهو برنامج نوعيٌّ من برامج الحقيقة، منذ القِدم، تمكّن بوسانياس من الاحتماء وراءه كائنة ما كانت مشاعره الشخصية. هذا البرنامج نستشفّه لدى قراءتنا ما كتبه ديونيسيوس الهاليكارناسي عن مؤرّخي القرن الخامس في كتابه: **حكم على ثوسيديدس** (*Jugement sur Thucydide*)، حيث قال: «ليس لديهم إلّا هدف واحد هو نفسه على الدوام، ألا وهو إطلاع الناس أجمعين على كل ما تسنّى لهم جمعه من ذكريات الحواضر المختلفة، وما حافظ عليه العوامّ وجرى تكريس آياته في المذابح دونما زيادة ولا نقصان. من بين هذه الذكريات أساطير ظل يُعتقد بها على مرّ العصور، وأيضًا، مغامرات قصصية تبدو اليوم مفرِطة في الصبيانية». هؤلاء المؤرّخون القُدامى لم يكونوا، على غرار ما يفعل دارسو الفولكلور عندنا، يجمعون التقاليد المحليّة، من دون أن يعتقدوا بها، ولا كانوا يمتنعون عن إدانة أيٍّ منها، من باب احترامهم المعتقدات الغريبة، وإنما من باب اعتبارها حقائق لا تخصّهم، كما لا تخص سواهم، باستثناء أهل

---

(178) Pausanias, VIII, 8, 3.

(179) Pausanias, VIII, 3, 6; الواقع أن الإغريق، هنا، يروون قصّة خرافيّة هي قصة زفس عشيق كاليستو (Callisto) التي لا تليق بعظمة الآلهة. وليس يقلّ عنها صبيانيّة وميثولوجية الاعتقاد بأن الآلهة تحوّل عاشقيها كواكب.

البلد الأصليين، لأنهم وحدهم مهيؤون لمعرفة الحقيقة عن ذواتهم ولا سيّما تلك التي تخصّ الحاضرة المعنيّة. إنه أشبه بمبدأ عدم التدخّل في حقائق الآخرين العامّة.

وبعد ستة قرون كان بوسانياس لا يزال قادرًا على محاكاة حياد هؤلاء المؤرّخين لأن الأساطير كانت لا تزال، وستبقى، تحتفظ بمكانة شعائرية رفيعة. لم تكن الخرافة فولكلورًا، تمامًا كما لم تكن المباريات البطوليّة في أولمبيا مشاهدَ برسم جمهور العامّة[180]، وإنما عادات قوميّة. ثمة أكثر من تعريف ممكن للفولكلور، من بينها واحد لا يوصّف هذا الأخير بناءً على معايير داخليّة وإنما انطلاقًا من كونه

(180) H. W. Pleket, « Zur Soziologie des antiken Sports», dans *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, XXXVI, 1974, p. 57.

في عزّ العهد الإمبراطوري، غالبًا ما كان يجري تجنيد الأبطال الرياضيين من طبقة الوجهاء (راجع دراسة ف. ميلر (F. Millar) حول دكسيبوس (Dexippos) في: *Journal of Roman Studies*, 1969.) لذا لم تكن الرياضات البدنيّة متروكة للتربية المسمّاة شعبيّة، حصرًا. عندما يسخر الكلبيّون، أو ديون دو بروس، من المباريات الرياضيّة في مُهاتراتهم (diatribes)، فإنما يستنكرون جنون البشر وأهواءهم العبثيّة، بل أهواء الإغريق عامة، حيث إنهم لا يبدون احتقارًا للهوٍ لا يليق إلّا بعامة الشعب. لكن الأمر كان مختلفًا في روما، كما يُبيّنه: G. Ville, *La Gladiature*, Ecole française de Rome, 1982. كانت العروض الرياضية تُعتبر مناسِبة للشعب: لكن شيشرون أو بلين الصغير كانا يذهبان إلى حضورها، وإن متظاهرين بشيء من الاحتقار. أما في روما، تحديدًا، فقد كان الممثلون عبارة عن مهرّجين (baladins) سفهاء لا ينتمون إلى المجتمع الراقي، كما بيّن فيل (Ville). على أيّ حال، يقف بوسانياس من الماضي الإغريقي موقفًا ماضويًا (passéiste)، كان مألوفًا في عهده، راجع: E. L. Bowie, «Greeks and their past in the Second Sophistic» dans *Past and Present*, XLVI, 1970, p. 23.

مطروحًا خارج دائرة ثقافة معيّنة تعتبر نفسها الأفضل والأصح. أما بوسانياس فإنه لا ينبذ التقاليد القوميّة المسمّاة أساطير، بل يحترم خصوصيّتها، لأن رسالته تكمن في جمع الطرائف من كل حاضرة فضلًا عن الآثار والروايات الأسطورية، وإذا ما تناول الباحث موضوع بحثه بالهزء والتهكّم كان ذلك دليل خلق سيئ وقصد ملتبس. لذا جارى بوسانياس مؤلّفيه وانخرط في لعبتهم، وغالبًا ما كان يعلن أنّ رواية أسطورية أقرب من غيرها إلى الاحتمال. ولكن، لا نحسبنَّ أنه كان دائمًا يتكلّم باسمه الشخصي[181]، بل، أيضًا، بوصفه فيلولوجيًّا ينظر إلى الأمور من منظور مؤلّف الرواية، مطبّقًا عليه المعايير المختصّة به بوصفه مؤلّفًا مستقلًّا عنه.

هكذا أعقب النقدَ العقلاني للأساطير نقدٌ يتميّز بالتماسك الداخلي: يقول سكان فينيوس إن عوليس بعدما فقد جياده عاد فوجدها عند مروره بالمدينة، وإنه شيّد تمثالًا من البرونز لبوسيدون. إن الاعتقاد بصحة الرواية أمر مشروع، أما في ما خص التمثال فلا، لأن عمليّة صهر البرونز كانت مجهولة أيّام عوليس[182]. لكننا، أحيانًا،

---

(181) أورد ذلك من باب الإيضاح، لأنه يحصل أن يتكلّم بوسانياس باسمه الشخصي عندما يُصرّح بأفضلية رواية على أخرى. ففي IX,20, 4 يعارض، على هذا النحو، بين التفسير الصحيح للسمندلات (tritons) والتفسير الميثولوجي، (راجع الحاشية 140)؛ في VIII, 39, 2، لا يقول بوسانياس لماذا يُفضّل الاعتقاد بأن فيغالوس هو ابن ليكاون وليس مواطنًا أصليًّا؛ إن التفسير الوحيد هو أن بوسانياس يعتقد بنسب ملوك أركاديا (راجع: VIII, 3, 1)، فضلًا عن كونه، يؤكد صراحة أنه يعتقد بتاريخيّة ليكاون (VIII, 2, 4). لقد كانت أركاديا مناسبة لاهتدائه، كما نعلم.

(182) Pausanias, VIII, 14, 5 - 8; مثل آخر، VIII, 12, 9 .

نرى النقدين متجاورين: إن أسطورة نرسيس (Narcisse) الذي قضى نحبه شغفًا بصورته المنعكسة في الماء وأنبت زهرة تحمل اسمه، تنمّ عن «سذاجة مطلقة»، إذ ليس من الطبيعي أن يعجز فتًى يافع عن تمييز الواقع من انعكاسه، كما إن زهرة النرجس كانت موجودة قبل ذلك بكثير؛ فالكلّ يعرف أن كوريه (Coré) كانت تلعب بها في البرّية حين فاجأها هاديس (Hadès) واختطفها[183]. عندما يُطبّق بوسانياس، على هذا النحو، ضرورة التماسك الداخلي، التي يَخضع لها الواقع، على الأسطورة، لا يصح الاستنتاج أنه يعتقد بتاريخية هذه الأخيرة، فما أكثر الفيلولوجيين الذين لا يعتقدون بتاريخية تريمالسيون (Trimalcion) أو ليدي ماكبث (Macbeth)، ومع ذلك، يخلطون بين الواقع والوهم التخيّلي ويرغمون بترونيوس وشكسبير على منافسة الحالة المدنيّة[184]، بتطلّبهم تحديد الفصل الذي أقيمت فيه المأدبة عند تريمالسيون، ودوْزنة التناقضات الظاهرة في النص، حيث تطالعنا ثمار تنتمي إلى فصول متنوّعة، وكذلك، إثبات عدد الأولاد الذين أنجبتهم ليدي ماكبث، بدقة. إن بوسانياس، على غرار هؤلاء، لا يعتقد، هو أيضًا، بواقعية هاديس ولا بتاريخية فعل اختطاف كوريه، وقد رأيناه آنفًا يرفض فكرة

---

(183) Pausanias, IX, 31, 7 - 9.

(184) نُحيل إلى الدراسة الكلاسيكية التي وضعها L. C. Knights, *Explorations*, Londres, 1946; «How many children had lady Macbeth?» راجع: R. Wellek et A. Warren, *La Théorie littéraire*, Paris, Seuil, 1971, p. 35.

مثوى الأموات، حيث: «لا يجوز أن نتوهّم أن للآلهة مسكنًا تقيم فيه تحت الأرض».

إن بوسانياس، بوصفه فيلولوجيًا، يسلّم ضمنًا بكل ما لا يتناوله بالنقد من روايات أسطوريّة، لكنه يرفضه بوصفه إنسانًا عاديًا. من هذا القبيل، اعتبارُه أن كاليستو عشيقة زفس لم تنمسخ مجرّةً، بدليل أن الأركاديين يدلّون على قبرها. تلك هي ضرورة التماسك الداخلي، ومن يتكلّم هنا هو الفيلولوجي، لكنه سبق أن أوضح: «أكرّر ما يقوله الإغريق»، وهي عبارة تشفُّ عن وجه الإنسان الذي يلزم التحفّظ عن رواية أسطورية مثيرة للسخرية وممهورة بالزندقة. أما النتيجة التي يخلص إليها، فهي أن عمل زفس لم يتعدَّ منح المجرّة اسم كاليستو. هنا يظهر الرجل العقلاني الذي يضع نفسه في إمرة الفيلولوجي بتقديمه تفسيرًا معقولًا لأسطورة لا يعتقد بوسانياس الإنسان بتاريخيّتها[185]. لقد كان بوسانياس يملك فكرًا واضحًا وأسلوبًا دقيقًا في الكتابة.

لئن كان بوسانياس يعكف على جمع الروايات الأسطورية ونقلها بأمانة، فهو يكاد لا يعتقد بأيٍّ منها. ولا عجب إن قلنا إن ذلك من

---

(185) Pausanias, راجع الحاشية رقم 179. لئن كان بوسانياس يلعب دائمًا لعبة التماسك الداخلي التي هي لعبة فيلولوجية، فهو يستنتج في موضع آخر أن «جنس السيلينات (Silènes)» مائت، ما دامت تجري الإشارة إلى قبورها في أماكن مختلفة (VI, 24, 8)؛ غنيّ عن القول إن بوسانياس لا يعتقد بالسيلينات أكثر مما كان يعتقد معاصرو كارنِياد (Carnéade) بالحوريّات وآلهة المراعي والغابات (Pans) وبالساتير (Satyres) (Cicéron, *De Natura deorum,* III,17, 43).

باب الورع والتُّقى، لأن الفصل واجب بين نزع الطابع الأسطوري (démythologisation) والزندقة في عصرٍ لم يكن نقد الأسطورة فيه، وإنما نقدُ وسطاء الوحي، هو الدليل على انعدام الإيمان. من المؤكّد - يقول بوسانياس - أن شيشرون وإينوماوس وديوجنيانوس[186] ليسوا أصحاب نفوس تقيّة، وسخريتهم من وسطاء الوحي لم تكن يومًا بهدف تبرئة الآلهة، بخلاف بوسانياس الذي كان يؤمن لا بالآلهة وحسب، وإنما بمعجزاتها، أيضًا، يؤيّد ذلك أن الـ«ظهور» الإلهيّ إبّان الغزو الغلاطي، في دلفي، هو في نظره واقعة لا يرقى إليها الشكّ[187].

لكن الثورة المحدودة التي حدثت لدى بوسانياس في سياق أبحاثه المتعلّقة بالعصور الأركادية القديمة كانت في تنبّهه إلى

---

(186) ينفي شيشرون أجوبة الوحي الإلهي التي تكشف الغيب كما يرفض «تأليه القوى الطبيعيّة» (*De divinatione*, II, 56,115)؛ نقع على ذكر لإينوماوس في: Eusèbe, *La Préparation évangélique*, livre II؛ راجع: P. Vallette, *De Oenomao Cynico*, Paris, 1908; ولديوجنيانوس في الجزأين الثاني والخامس لأوسابيوس. بعكس أفلوطين الذي يعتقد بأجوبة الوحي الإلهي في كشف الغيب (Plotin, *Ennéades*, II, 9, 9. 41).

(187) يتساءل بوسانياس بجدّية في (VIII, 10, 9) عن إمكان تدخّل أحد الآلهة في الحرب متذرّعًا بسابقة لا تقبل الشك، هي نجاة وسيطة الوحي في دلفي بمعجزة. الواقع (Pausanias, X, 23) أن الغلاطيين استولى عليهم خوف عظيم وهلع جماعي من جراء عاصفة أو هزّة أرضية. حول «الظهورات» الإلهيّة التي تحمي المعابد، راجع: P. Roussel, «Un miracle de Zeus Panamaros», dans *Bulletin de correspondance hellénique*, LV, 1931, P. 70; والقسم الرابع من حوليات ليندوس.

إمكان وجود روايات أسطوريّة تتضمّن معنًى ساميًا ولا تنتقص من جلال الآلهة[188].

لقد حصل له أن اعتنق التفسير «الطبيعي» ـ (كما كان يُقال) ـ للآلهة، ففي أثناء زيارة له إلى معبد أيجيوم (Aegium) صادف فينيقيًّا أخبره أن أسكليبيوس (Asclépios) هو الهواء وأبولون هو الشمس، باعتبار أن الهواء والشمس يهَبان الصحة والعافية[189]، فوافق. لكنه الآن، وقد شرع في دراسة أركاديا، بات يواجه إمكان قيام تفسير مجازي ما دام حكماء الأمس «قد اعتادوا أن يتكلّموا بالألغاز». إن الحكاية العجيبة المتداولة بين الأركاديين وتلك التي تقول إن ريِا (Rhéa) التي قدّمت لكرونوس مُهْرًا، بهدف خداعه، فأنقذت بوسيدون من ذلك الأب الغول، هذه الحكاية ليست، في تقديرنا، ضربًا من البلاهة[190]، بل إنها تنطوي على مغزى عميق، مادّي أو لاهوتي. تلك كانت الخطوة الأولى: الكفّ عن الأخذ بحرفية الأسطورة[191].

---

(188) Pausanias, VIII, 8, 3; راجع الحاشية 19.

(189) Pausanias, VII, 23, 7 - 8.

(190) Pausanias, VIII, 8, 3.

(191) بالنسبة إلى سالوستيوس، مثلًا، في Sallustius, *De diis et mundo*, 4 إن كرونوس(Cronos) هو، في نظر الفيزيائيين، خرونوس (Chronos)، أي الزمن الذي يلتهم لحظاته الذاتية، أما في نظر اللاهوتيين، فإن كرونوس الذي يلتهم أولاده هو عبارة عن «لغز» مؤدّاه أن العقل (Intelligence) يختلط بالمعقول (Intelligible)، أي بموضوعاته الخاصة. وقد سبق لأفلوطين أن رأى أنّ كرونوس هو العقل. لذا لا يبعُد أن يكون بوسانياس قد استمع إلى الأفلاطونيين ـ الوسطيين أو الرواقيين، أي إلى كبار الشرّاح الرمزيين.

أما الخطوة الثانية التي تفوقها تأثيرًا وأهمّيّة فكانت الآتية: التخلّي عن مبدأ الأشياء الراهنة والتسليم بإمكان أن تكون الظروف في الأزمنة الأسطورية مغايرة لما هي عليه في أيامنا. لقد كان في أركاديا رواية شعبية تقول إن ليكاون مُسخ ذئبًا بسبب تقديمه أحد الأطفال أضحيّة لزفس، «هذه الرواية أقنعتني» ـ يقول بوسانياس ـ لأن «الأركاديين يروونها منذ عهد بعيد، فضلًا عن كونها مشاكِلة للواقع»؛ فقد كان أناس ذلك الزمان ضيوفًا على الآلهة، يشاركونها في مآدبها باسم التقوى والعدالة[192]، وكان الثواب والغضب الإلهيان يحلّان على البشر بما لا يقبل اللُّبس تبعًا لما هم عليه من صلاح وظلم، حتى لنرى، في تلك الأزمنة البعيدة، بشرًا ارتقَوا إلى مصاف الآلهة. ولِمَ لا؟ فقد كان أبيقور[193] ـ وهو المفكّر المشكّك في الخرافات والمقتنع بأن العالم حديث النشأة ولا يزال في بداية ترتيبه (بهذا المعنى فحسب، كان يؤمن بـ«التطوّر») ـ يستنتج مما ورد أعلاه أن العالم مرّ بتحوّلات كبرى في خلال قرون معدودة، معتبرًا أن أناس أيام زمان، وهم أشدّ مراسًا من أناس أيامنا هذه، كانوا مؤهّلين لمشاهدة الآلهة في وضح النهار، بخلافنا نحن الذين لم يعُد في إمكاننا التقاط البثّ الصادر عن ذرّاتهم.

حتى بوسانياس، يربط صراحةً، كما رأينا، بين تطوّر نظرته وما تعلّمه في أركاديا، ويصدّق أسطورة ليكاون لأنها ترقى إلى تقليد

---

(192) Pausanias, VIII, 2, 3-4.

(193) Lucrèce, V, 1170.

قليلة هي الأفكار التي يمكن أن تفوق هذه غرابة عن الأفلاطونية الحديثة، حيث لا وجود لما يسمّى تاريخيَّة.

بالغ القِدَم[194]»، ما ينفي، في عُرفه، انتماء هذه الأسطورة إلى طائفة التخيّلات التي تأتي لاحقًا لتحجب الحقيقة الأصلية. لا بدّ من التذكير بدايةً بأن بوسانياس مجرّد من كل وهم خرافي لكنه أبعد ما يكون عن التنكّر للدين، وأنه، بعد تجاوزه قرونًا ثلاثة، أو أربعة، من الميثولوجيا، عاد فأنشأ صلة كُتُبية ولكن، غير مبتذلة، مع الحياة المحلِّية للروايات الأسطورية المجهولة. لقد كان منقّبًا تستهويه الكتب القديمة وتجعله يستغرق في الحلم، تمامًا كما كانت أركاديا، تلك البلاد القاسية، الشظِفة والتي تكاد تخلو من كل عناصر الدهشة والجمال، تستهوي كاليماكوس من قبْله بطابعها القديم وتطير به على

---

(194) Pausanias, VIII, 2, 6 - 7. حول أركاديا بوصفها حافظة لأقدم حضارة، نذكر بأنه سبق لـ كاليماكوس أن جعلها مسرح نشيده لزفس. كان الأركاديّون يُذهلون العقول بتقواهم (Polybe, IV, 20) وفقرهم الفضيل: كان المواطنون الأحرار ورؤساء العائلات مجبَرين، بفعل هذا الفقر، على حراثة أرضهم بأيديهم بدلًا من أن يأمروا الخدَم بالقيام بهذا العمل (Polybe, IV, 21). ظلّ الأركاديّون يقتاتون بالبلّوط، أول غذاء عرفته البشريّة، فترة أطول من غيرهم بين كل الإغريق (Galien, vol. VI, p. 621 Kühn)، ولهذا الأمر دلالته: لم يكن الأركاديّون شعبًا متخلّفًا، لكنهم حافظوا على حالة قديمة، وهذه الحالة ظلّت بمنأى عن أيّ تغيير. أن تكون التقاليد الأركاديّة قديمة جدًّا، فذلك لا يعني أنها تعود إلى ماضٍ أقدم من سائر التقاليد، وإنما أن هذه التقاليد ترقى بنا دونما تحريف إلى ماضٍ طرأ على ذكراه، لدى الشعوب الأخرى، الدسّ والفساد. بكلام آخر، إن التقاليد الأركاديّة تنقل إلينا حالة أصيلة. يقول بوسانياس بفكرتين: أولاهما أن الماضي الذي ينقله التقليد مكتنف بغطاء من الروايات الأسطوريّة الباطلة، أغلب الأحيان ـ وما تلك حالة أركاديا ـ والثانية أن إعادة تكوين الماضي ممكنة انطلاقًا مما تبقى منه في الحاضر. الماضي قائم في الحاضر، وقد سبق لثوسيديدس أن طبّق هذا المبدأ في مؤلّفه *Archéologie*.

جناح الحلم، هي التي اشتُهرت بحفاظها على عاداتها ومعتقداتها الأصلية بمنأى عن كل تغيير. إن بوسانياس شديد التحسّس لميزة القِدَم التي تُدني من الحقيقة. ولنا على ذلك دليل طريف: كان بوسانياس[195]، منذ أعمال صباه التي تتمحور حول أثينا، يولي أهمية كبرى لأناشيد المدعوّ بامفوس (Pamphôs) الذي كان يظنّه أقدم من هوميروس نفسه، في حين يعتبره المحدَثون من شعراء العصر الهلّيني، وها هو الآن لا يستبعد أن يكون بامفوس قد حصّل ثقافته من الأركاديين. باختصار، لمّا كان بوسانياس ينوء تحت وطأة هذا الكمّ الهائل من الأساطير، ويعجز، هو الإغريقي الأصيل، عن الاعتقاد بإمكان أن يكذب المرء جذريًّا، فقد خلص إلى التسليم تارةً بأن الأساطير تقول الصدق على سبيل المجاز واللغز، وطورًا بأنها تقول الصدق حرفيًّا، لأنها من القدم بحيث يتعذّر الارتياب فيها واعتبارها مشوّهة بفعل ما داخلها من أكاذيب. هل هي ثورة روحية؟ لا أدري. لكن الثابت هو أن موقف بوسانياس يشكّل تطوّرًا منطقيًّا للغاية.

هذا التطوّر ينتظم في سياق الفكر الإغريقي منذ ثوسيديدس وأفلاطون، ذلك أن بوسانياس يبقى كلاسيكيًّا في قلقه وتُقاه، وليس في كتاباته ما يشير إلى الأفلاطونيّة المُحدثة ولا إلى التديّن المُقبِل.

---

(195) Pausanias, VIII, 35, 8; كان هذا المدعوّ بامفوس سابقًا لهوميروس (VIII, 37, 9) وأولين (Olên) وحده كان أقدم منه (IX, 27, 2). لا بدّ من القول إن بوسانياس كان قد أجرى أبحاثًا خاصة عن العصر الذي عاش فيه هوميروس، لكنه امتنع عن نشر استنتاجاته بسبب الدُغماتيّة (dogmatisme) السائدة بين المتخصّصين بالشعر الهوميري (IX, 30, 3).

على أن بوسانياس ليس كاتبًا سهلًا ولا يسعني إلّا أن أصارح القارئ بَريبتي، فلئن كانت خيوط النسيج الذي حاكه مؤلّفنا على هذا النحو من التعقيد، قد آلت إلى الانحلال، يبقى من الصعب أن نجزم، بالنظر إلى التفاصيل، في ما إذا كان يتكلّم بوصفه فيلولوجيًا أو لحسابه الشخصي. ها هم الأركاديون، أجل، الأركاديون، يخبرونه أن معركة الآلهة والعمالقة دارت على ضفاف نهر الألِفيه (Alphée) في بلادهم، فهل سيصدّق خرافات العمالقة تلك التي لم يكن إكسينوفانس يطيق سماعها؟ إنه يتذرّع بحجج مستقاة من التاريخ الطبيعي ويسترسل في المناقشة[196]، فهل كان يلعب اللعبة أم يعتقد حقَ الاعتقاد؟ أرفضُ أن أتخذ قرارًا في الموضوع. ثم ها هم، مرّة أخرى[197]، يدلّونه في شيرونيه (Chéronée) على صولجان أغاممنون الذي سبكه هيفايستوس شخصيًا، كما تروي **الإلياذة**، فيمضي يناقش طويلًا هذا الذخر، وبعد أن يستبعد، بناءً على معايير تاريخية أسلوبية، صناعات أخرى مزعومةً لهيفايستوس، يخلص إلى الاستنتاج: «إن الأمور المشاكِلة للواقع وُجدت من أجل أن يكون هذا الصولجان من صنع هيفايستوس».

لو لم يكن هذا المقطع وارِدًا في الجزء التاسع من المؤلّف المذكور لرأينا فيه موقفًا فيلولوجيًا ممزوجًا بشيء من الفكاهة، أمّا وقد سبق أن قال لنا بوسانياس في الجزء الثامن إن الآلهة كانت، في

---

(196) Pausanias, VIII, 29, 1-4. في ما خصّ إكسينوفانس، راجع الحاشية 50.

(197) Pausanias, IX, 40, 11 à 41, 5.

تلك العصور القديمة، تختلط بالبشر، فقد بتّ في حَيرة من أمري، وحيرتي هذه تغدو مضاعفة لدى مواجهتي حالة ثالثة[198] لديه، ألا وهي سلالات الملوك في أركاديا. ذلك أن بوسانياس، عندما يخوض في التاريخ يُظهر من الإخلاص والدهاء مثلَ ما يُظهره عندما يتكلّم على الروايات الأسطورية الدينية. فلنختصر القول ونعترف بأنه يتعمّد ذلك. هذا الإغريقي الذي حسبناه مجمِّع معلومات على غرار بيدكر (Baedaker)، يتسلّى بإغراقنا في الشك نظير فاليري (Valéry) أو الراحل جان بولان (Jean Paulhan)، بل نظير كاليماكوس، وهو ما كانت تقضي به الدّعابة الإسكندرانية.

إن طريقة بوسانياس المؤرّخ هي نفسها في علم الأنساب والأساطير الدينية، وكذلك شكوكنا، في بعض الأحيان، هي نفسها (سلالات الملوك في أركاديا...)؛ فهل سيأخذ على عاتقه مهمة إنشاء سلسلة أخرى، هي سلسلة ملوك أخائيا؟ إنه، من الناحية الدينية، يؤمن بالآلهة وليس بالميثولوجيا، أما من الناحية التاريخية، فيعتقد بالصدقيّة الإجماليّة للأزمنة البطولية. غير أن إجماليتها التي تختلف عن الإجماليّة في مفهومنا، تتطابق مع إجماليّة ثوسيديدس الذي كتب يقول إن هِلّين منح الهِلّينيين اسمه، وإن أترِيه، عمّ أورِستيه (Eurysthée)، كان يتملّق الشعب قبل أن يصبح ملكًا. وعليه، فما من حقيقي هنا إلّا الأشخاص الأساسيون والوقائع السياسية، وأسماء الأعلام.

---

(198) راجع الحاشية 152؛ لن أتوسّع في المعالجة مخافة أن أتعب القارئ.

ثمة، في الواقع، مقطع نتبيّن من خلاله حقيقةَ ما يفكّر به بوسانياس، ولا بدّ من إيراده[199] بهدف تسريع المعالجة: «إن إثنيّة البيوسيين تستمدّ اسمها من بويوتوس (Boiotos) الذي يزعمون أنه ابن إيتونوس (Itonos) وربّة الفن ميلانيب (Mélanippe)، وحفيد أمفيكتيون (Amphictyon). وإذا نظرنا إلى أسماء حواضر البيوسيين المختلفة تبيّن لنا أنهم يستمدّونها من أسماء بشرية في الأصل، معظمها يشير إلى نساء. أما أهالي بلاتِيه (Platée)، فهم، على ما أظنّ، مواطنون أصليّون يستمدّون اسمهم من بلاتِيا (Platéa) التي يعتبرونها ابنة نهر أسوبوس (Asopos). من الواضح أنه كان لهم في العصور البدائية، هم أيضًا، ملوك، لأن النظام الملكي كان شاملًا في بلاد اليونان، على نقيض البلاتيين الذين لم يكن لهم ملوك باستثناء أسوبوس، وسيثيرون من قبله. وهم يزعمون أن الأول أعطى اسمه للنهر، والثاني للجبل. لكنني، من جهتي، أعتقد أن بلاتِيا التي تستمدّ حاضرتهم منها اسمها لم تكن ابنة النهر المدعوّ بهذا الاسم وإنما ابنة الملك أسوبوس». إذا أردنا أن نعرف تاريخ إحدى المدن وجب أن نسأل أهلها المقيمين، علّهم يحفظون ذكريات مفصّلة عنها، ولا نرى، إلّا من باب الطيش الصبياني، مبرّرًا لإخضاع هذه الذكريات للشكّ. أما ما يُروى عن ربّات الفنون والأنهار ـ الآباء، فمن السهل تصويبه لاحقًا. لم يكن تيت ليف يشكّ في صدقيّة ملوك روما، وإنما في الخرافات المتزمّتة السابقة لرومولوس، فلمَ ينبغي أن يكون بوسانياس قد شكّك في القوائم السلاليّة لملوك أركاديا، بل وملوك أخائيا، أيضًا؟

---

(199) Pausanias, IX, 1, 1-2.

بعض الحقائق الأخرى:
حقيقة المزوّر وحقيقة الفيلولوجي

لا، لم يكن بوسانياس يشكّ في هذه القوائم الخياليّة التي كانت تتسبّب بخداع كثيرين، بدءًا بمختلِقها. إن النتاج التاريخي للمزوِّرين الأمناء هو من الغرابة بحيث ينبغي التوقّف عنده، وسنرى أنه، في حال تتبّع مسألة المزوِّر هذه سيكون من المستحيل التمييز بين الخيالي والواقعي.

من بين كل ما دأبنا على استعراضه منذ بداية هذا الكتاب من أفكار غير معهودة تؤلِّف ما اصطُلِح على تسميته العقل (Raison) الهلّيني، تُعتبَر تلك التي يدرك فيها الوهم الخيالي مادّيته الأوَّلية الصرف، هي الأكثر غرابة، بالتأكيد. كيف يمكن الجزم بأن ثمة ملكًا يُدعى أمبيكس؟ ولِمَ هذا الاسم من بين ملايين الأسماء؟ ذلك يشير إلى وجود برنامج للحقيقة يرتكز على التسليم بأن أحدهم ـ قد يكون هزيودس أو آخر ـ كان يقول الحقيقة، وهو يتلو سُبحة الأسماء التي تكرّ في خاطره أو يطلق العنان لأحلام رؤيوية لا هوادة فيها على طريقة زفدنبورغ (Zvedenborg). إن الخيال النفسي لدى أمثال هؤلاء هو ينبوع الحقيقة والصدق.

هذا الموقف العادي بالنسبة إلى مؤسّس دينيٍّ ليس مستغربًا لدى مؤرّخ، فما المؤرّخون إلّا أنبياء بالمقلوب، يُغنون تنبؤاتهم ويُنعشونها

بوثبات الخيال في مرحلة لاحقة للحدث (post eventum). ذلك ما يُسمّى بالكتابة التاريخية التراجعية، أو الـ«التوْليف» (synthèse). هذه الملَكَة الخيالية هي المؤلِّف الحقيقي لثلاثة أرباع الصفحة التاريخية، فيما تشكّل المستندات ربعها الأخير. ليس هذا فحسب، بل إن التاريخ هو أيضًا قصة تتضمّن أحداثًا وأسماء أعلام، وقد رأينا أننا نصدّق كل ما نقرأ إبّان قراءتنا له ولا نعلنه وهمًا خياليًّا إلّا بعد انتهائنا منه، كما أنه لا بدّ من الانتماء إلى مجتمع توجد فيه فكرة الوهم الخيالي.

لكن السؤال هو الآتي: لمَ لا يبتكر المؤرّخ أسماء أبطاله، كما يفعل القصّاص؟ وجوابنا هو أنه لا هذا ولا ذاك يبتكر، بالمعنى الصحيح، وإنما يكتشفان كلاهما في خاطرهما اسمًا لم يفكّرا فيه. هكذا كان المؤلّف الأسطوري، الذي اختلق قائمة ملوك أركاديا، يكتشف في نفسه حقيقةً غريبة لم يتعمّد وضعها ولم تكن موجودة لديه من قبل. لقد كان في مثل الحالة الذهنية التي يكون عليها قاصّ يشعر بأن « شخصيّاته تُفلت منه»، وقد كان في إمكانه الاستسلام إلى هذا الواقع، طالما أن أحدًا لا يسأل المؤرّخين عادةً: «من أين حصل لكم العلم بذلك؟».

أما بالنسبة إلى القارئ، فإن ما ينتظره من أيّ رواية هو إما المتعة وإما الإخبار. ومن الممكن أن تقدّم الرواية نفسها بصفة حقيقية أو تخيّليّة؛ ففي الحالة الأولى يمكن الاعتقاد بصحّتها، أو إشهارها كذبةً من اختلاق مزوِّر، كـ **الإلياذة** التي كانت تطرح نفسها روايةً تاريخية في قسم كبير منها، لكن لمّا كان القرّاء ينتظرون منها التسلية

والإمتاع، فقد بات في مستطاع الشاعر، في ظل اللامبالاة الشاملة، أن يضيف إليها أمورًا من ابتكاره الشخصي. أما قرّاء كاستور، وهو مؤرّخ خلّاق ألّف سلسلةً طويلة تروي أخبار ملوك أرغوس الأسطوريين، فقد كانوا يقرؤونه بهدف الاستعلام ويصدّقون كل شيء بدلًا من الاستغراق في المتعة التي لا تتّسع للحق والباطل. بيد أن الحدّ الفاصل بين الإخبار والتسلية هو نفسه اصطلاحي، وهناك مجتمعات غير مجتمعاتنا مارست علومًا ممتعة، من بينها الميثولوجيا التي كانت جزءًا من «العلوم اللغوية» أو التبحّر لدى الأقدمين. وكان أناس ذلك الزمان يستشعرون فيها لذّة البحث المعمَّق ونشوة الولع بالفن، بحيث إنه عندما كان أحد كبار المثقّفين يطرح على أستاذ ابنه أسئلةً عويصة من مِثل «اسم مربّية أنشيز (Anchise) أو زوجة والد أنشِمولوس (Anchemolus)»، كما يقول جوفنال (Juvénal)، قلّما كان يهتمّ بتاريخيّة هاتين الشخصيتين. حتى عندنا، لم تُفقَد متعة التاريخ، لكنها اتخذت صيغةً بديلةً من خلال القصة البوليسية، كما أن نتاج كاركوبينو (Carcopino) الغريب، بمناخاته الجامعية، ينتمي إلى التاريخ التخيّلي، بشكل صريح، بدءًا بكتابه الضخم عن فيرجيل وأوستيا (Ostie).

الحقيقة هي أن القضيّة قضيّة تمييز بين التاريخ التخيّلي والتاريخ الذي يطرح نفسه علمًا جديًا رصينًا، فعلى أيّ أساس نحكم على المؤلّفات التاريخية؟ أعَلى أساس الحقيقة؟ ـ إن أكثر العلماء رصانةً هو عرضة للانخداع، والأهمّ أن ثمة فرقًا بين الخطأ والوهم

التخيّلي؛ أم على الدقّة والإحكام؟ ـ لكن هاتين الصفتين ليستا لدى العالِم بأظهر منهما لدى المزوِّر الذي تخضع مخيّلته من حيث لا يدري لإملاءات برنامج معيّن للحقيقة يعدل في وضوحه وإبرامه ذاك الذي يتّبعه عن غير علم منهم مؤرّخون موصوفون بالجدّية، فضلًا عن أن التاريخ يتطابق مع الرواية التخيّلية، في بعض الأحيان؛ أعلى السياقات النفسية، إذًا؟ ـ لا لأن هذه أيضًا مشتركة بين الاثنين، فالابتكار العلمي ليس ملكةً معزولةً عمّا عداها في النفس، وإنما هو الابتكار دونما زيادةٍ ولا نقصان. أم تُرانا نحكم على هذه المؤلّفات انطلاقًا من معايير المجتمع الذي ينتمي إليه المؤرّخ؟ ـ ها هنا نقطة الضعف الأبرز، لأنه سيُنظر إلى كل ما يطابق برنامج الحقيقة في مجتمع دون سواه وكأنه كذب وتضليل أو شرود في المختلِف. لكأن المزوِّر إنسانٌ وُجد في العصر غير المناسب.

يوم تمّ لجاك دو فوراجين (Jacques de Voragine) المعروف بمؤلِّف **السيرة الذهبيّة**، أن يكتشف في عمق مخيِّلته الأصول الطرواديّة لمدينة جَنَوى، بل يومَ عثر أحد أسلاف فريديغير في مدينته على أصول الملكية الإفرنجيّة، لم يكن ما فعله هذان المؤلِّفان إلّا عين الصواب، حيث إنهما أنشآ أحكامًا تركيبيّة على قبليّة برنامج قائم في زمانهم. وقد رأينا كيف أن كل إمبراطورية كبرى هي من تأسيس أحد أفراد ذرّية إينياس، أي فرانجيون، في الحالة الآنف ذكرها، وأنه ما من أرض إلّا وتستمد اسمها من سلَف أول أو رجل مؤسّس، كأن يُقال: فرانجيا / فرانسيا (Francia)، نسبةً إلى

فرانجيون. بقي أن نعرف سبب ذهاب ابن إينياس هذا إلى شاطئ فريزا (Frise)، موطن الفرنجة الأصلي. إن جواب فريديغير لا يفوق احتماليّة فرضيّاتنا حول أصل الإتروسكيين (Etrusques) أو العصور المُبهمة في تاريخ روما، كما لا يقلُّ عنها استنادًا إلى القرائن الوجيهة.

غير أن لكل عصر أحكامه؛ فعندما قام الجنيالوجيون (Généalogistes) القُدامى باختراع أسماء آلهة أو ملوك، استوى في أفهام الجميع أن هؤلاء كانوا السبّاقين إلى الاطّلاع على أساطير لم يُقيَّض لأحد التقاطها، في حين أنه عندما عمد رسّام من نابولي، منافس لفاساري، في عام 1743، إلى اختراع فنانين من إيطاليا الجنوبيّة وإثبات أسماء وتواريخ خياليّة لهم، اعتُبِر عند انكشاف الزيف، بعد مئة وخمسين عامًا، مهووسًا بالمبالغات، لأن تاريخ الفن في حدود العام 1890 كان له برامج أخرى يُنظر إليها اليوم على أنها بالغة الأكاديمية، عفّى عليها الزمن.

لنميّز، إذًا، بين المزوِّرين المزعومين، أولئك الذين يسلّون بابتكاراتهم الخلَف، لكنهم لا يقومون إلّا بما يجده معاصروهم طبيعيًّا، والمزوِّرين المعتبَرين كذلك في نظر معاصريهم، أيضًا.

وإذا ما اقتضى إيراد مثال بسيط على ذلك، قلنا إن الحال الثانية هي حال شخصية تستحق الضحك أكثر من البكاء، ولا سيّما أنها لم توجد قطّ، نظرًا إلى كون الأدلّة على واقعيّتها كلّها قابلةً للشكّ: لقد مثَل أمام المحاكم رجل دجّال نسَب إلى نفسه كتبًا من تأليف آخرين.

أما شهود العِيان المزعومون على وجود هذه الشخصية فكانوا إما متحيّزين وإما ضحايا هلْوسة جمْعية، حتّى إذا تبيّن أنها غير موجودة انفتحت الأعين وظهر بطلان الأدلّة المزعومة على واقعيّتها. لقد كان يكفي الامتناع عن تكوين أفكار مسبقة. هذا الكائن الأسطوري كان يُدعى فوريسّون (Faurisson)، وإذا ما وجب تصديق أسطورته، فإنه بعدما تناول رامبو (Rimbaud) ولوترِيامون (Lautréamont) بكلام يقارب الهذَيان، أصاب شيئًا من الشهرة في حدود العام 1980، على أثر نفيه حصول محرقة أوشفتز (Auschwitz) ما جعله هدفًا للطعن والسِّباب. أؤكّد أن الرجل المسكين كان على وشك أن يُعرف على حقيقته؛ إنه أقرب إلى جماعة المتنوِّرين المتنوّعي المذاهب، أولئك الذين يحصل أحيانًا أن يصطدم بهم مؤرّخو هذه العصور الأخيرة، من مناهضين للإكليروس ينفون تاريخيّة المسيح ـ (وهو أكثر ما يغيظني، أنا المُلحد) ـ وعقولٍ مصدوعة تنفي تاريخيّة سقراط وجاندارك وشكسبير وموليير، ويستثيرها الأطلانتيد (Atlantide)، أو تكتشف في جزر الباك (Pâques)، آثارًا شيّدتها كائنات فضائية.

كان يمكن لفوريسّون أن يكون عالم أساطير مجلّيًا لو أنه وُجد في ألفيّة أخرى، أو فلكيًّا لو سبق عصره بثلاثة قرون، كما كان في شخصيته أو في ابتكاريّته شيء من القصور يمنعه من أن يكون محلِّلًا نفسانيًّا. يضاف إلى ذلك شغف ظاهر بالمجد، كذلك الذي يسكن كاتب هذه الأسطر وكل نفس كريمة، لكن مناخًا من سوء الفهم ساد، للأسف، علاقته بمعجبيه، والسبب هو جهل هؤلاء

أن الحقيقة متكثّرة ـ كما أثبتنا ونعتز بذلك ـ جهلًا لم يخوّلهم أن يدركوا انتماء فوريسّون إلى الحقيقة الأسطوريّة أكثر منه إلى الحقيقة التاريخية. كذلك، لمّا كانت الحقيقة تماثليّة، فقد حسب هؤلاء القرّاء أنهم وفوريسّون ما زالوا يسيرون على برنامج واحد هو المُتّبَع في الكتب الأخرى المتعلّقة بمحرقة أوشفتز، فأخذوا يقابلون بينها وبين كتابه، وما سهّل عليهم نُوامهم هذا هو محاكاة فوريسّون منهجية هذه الكُتب، باعتماده العمليّات المسمّاة، بلغة المؤرّخين الجدليين المتداولة، تزويرًا للحقيقة التاريخية.

إن خطأ فوريسّون الأوحد يكمن في وقوفه على أرضية خصومه. لقد نزع إلى الجدل بدلًا من أن يعمد، نظير المؤرّخ كاستور، إلى إثبات ما يبغي إثباته فورًا، من دون تردّد. وما حصل هو أنه، في هذيانه التأويلي الممنهج هذا، كان يُخضع كل شيء للشك، ولكن بصورة أحاديّة، كمن يقدّم لخصمه العصا كي يُضرَب بها. لقد كان عليه إما أن يصدّق غرف الغاز وإما أن يشكّ في كل شيء، شأن التاويين (taoïstes) الذين كانوا يتساءلون عمّا إذا كانوا فراشاتٍ تحلم بأنها كائنات بشريّة أو ما إذا كان هناك غرف غاز... لكن فوريسّون كان يريد أن يربح الحجّة ضد خصومه ويبرهن أنه مثلهم على صواب، أما الشكّ المتطرّف الذي يشمل العالم بأسره، فلم يكن يفي بغرضه.

لنترك هذا الرجل الصغير لهواجسه الصغيرة، لأن مفارقة المزوِّر تفوته كليًّا ـ وثمّة، دائمًا، مزوِّر بالنسبة إلى برنامج مختلف. هذه المفارقة تفترض التمييز بين الخطأ (erreur) الذي كان القرن العظيم

[القرن السابع عشر] ينسبه إلى الخيال النفساني والضلال (errance) التاريخي للحقيقة أو لما يُرسيه الخيال المكوِّن حقيقةً. بعبارة أخرى، يقتضي التمييز بين المزوِّر الذي يسيء استعمال برنامجه، والغريب الذي يستخدم برنامجًا آخر. وعليه، لم يكن هزيودس مزوِّرًا عندما وجد في ذهنه أسماء حوريّات البحر كلّها. لكن السؤال هو: هل تُحفظ من خلال البرامج المتعاقِبة نواةٌ من الوقائع المكتسبة تصلح لأن تشكّل مادة تطوّرٍ تراكمي؟

إن مناقشة الوقائع تجري دائمًا من ضمن برنامج معيّن. كلُّ شيء محتمل، بالطبع، ومن الممكن أن نكتشف يومًا أن النصوص اليونانية هي تزوير من اصطناع بحّاثي القرن السادس عشر. لكن نزعة الشكّ الشامل والأحادي لدى فوريسّون، وذلك الانطلاق من احتمال وجود خطأ حيثما كان وفي أيّ لحظة، شأنٌ مختلف، إذ لا يمكن الخلط بين شكوكيّة مُفرَغَة من كل محتوى واعتراف بعدم وجود برنامج يفرض نفسه. منذ قرن ونصف القرن، كان الاعتقاد لا يزال قائمًا بالطوفان، ومثله كان الاعتقاد بالأساطير، منذ خمسة عشر قرنًا.

من البيِّن أن وجود تيزيوس أو عدم وجوده في نقطة معيّنة من الفضاء والزمان يشكّلان واقعًا ماديًا لا دخَل لمخيّلتنا به، وكذلك بالنسبة إلى غرف الغاز. لكن هذا الواقع أو اللاواقع يكون مُدرَكًا أو مجهولًا، ومن ثَمّ، قابلًا للتفسير بطريقة أو بأخرى وفقًا للبرنامج المعمول به، لكنه ككل الأشياء، لا يفرض نفسه ولا يقفز إلى الأنظار

تلقائيًا. تلك هي حال البرامج، أيضًا، حيث إن البرنامج الموفَّق لا يظهر بسهولة. لا وجود لحقيقة الأشياء، والحقيقة غير متأصّلة فينا.

إن إبطال الأسطورة أو الطوفان لا يكون بإجراء دراسة أكثر دقّة أو باتّباعِ منهجية فضلى، وإنما يقتضي تغيير البرنامج برمّته، تمامًا كما لا يصح أن يُعاد بناء ما تمّ تشييده بالمقلوب وإنما يُفترض السُّكنى في مكان آخر. ذلك أن مادة الوقائع (matter of facts) لا تُعرف إلّا من خلال تفسير معيّن. ولا أعني أن الوقائع غير موجودة، بل إن مادّية الأشياء موجودة حقًّا. إنها قائمة بالفعل (en acte)، ولكنها، كما يقول دانس سكوت (Duns Scot)، ليست فعلًا لأي شيء. إن مادّية غرف الغاز ليست سببًا في حصول المعرفة بها، لأن مادّة الوقائع والتفسير متمايزان في حدّ ذاتهما، ولا يترابطان بالنسبة إلينا على طريقة استطلاعات الرأي التي كان يجريها ديغول، حيث يتعيّن على المصوِّتين إثبات إجابة واحدة عن سؤالين متمايزين.

بتعبير آخر، إن الأخطاء الحاصلة في أحد البرامج، كما في حالة فوريسّون أو كاركوبينو، بالإضافة إلى ضلال البرامج كلّها تجعل من المتعذّر التمييز بين التخيُّلات والخيال. وكما يقول هايدغر (Heidegger) في كتابه **دروب موصَدة** (*Holzwege*): «إن تحفُّظ الكائن قد يكون رفضًا أو مجرّد إخفاء»، ضلالًا أو خطأً، و«نحن لا ندرك أبدًا، بصورة يقينية، مباشرة، ما إذا كان هذا أو ذاك». نعلم كيف فرض هايدغر على عصره الفكرة القائلة إن الكائنات تبقى على تحفّظها ولا تظهر إلّا في فُسحة أو فُرجَة ما، نحسبها، كلّ مرة، بلا

حدود، لأن الكائنات توجد، بالنسبة إلينا، على نحوٍ بدهي. من الممكن أن نرى في تلك الفُرجة امتلاء ونقول لا وجود لغابة محيطة، بل لا وجود لأيّ شيء خارج ما يكوِّنه خيالنا، وإن برامجنا ليست محدودة، بل هي مُلحقات نضيفها إلى الوجود. غير أن هايدغر يعتقد، بخلاف ذلك، أن الفُرجة ليست كلّ شيء، حتّى لنجدها، في نهاية الأمر، ترسو على أساس من الحقيقة، بل الحقيقة المستهلَكة، أحيانًا، ما يصيب المؤرّخين ـ وغير المؤرّخين، أيضًا ـ بالذهول، كما في قوله: «من جملة الأشكال التي تتّخذها الحقيقة في بسْط حضورها هو تأسيس دولة». وفي تقديرنا أن القليل من النقد التاريخي والسوسيولوجي، في هذا المجال، أفضلُ وأجدى من كثيرِ الأونطولوجيا.

إن المزوِّر هو أشبه بسمكة لم يتمّ وضعها، لأسباب مزاجيّة، في الوعاء المناسب. ذلك أن خياله العلمي يتّبع مناهج لم تعد تطابق البرنامج. أما أن يكون هذا البرنامج غالبًا ـ أو، بالأحرى، دائمًا ـ أكثر خياليّةً من برنامج المزوِّر، فذلك ما أوافق عليه بطيبة خاطر. لكننا نرى أن هناك نمطين من الخيال: أحدهما يُصدر البرامج، والثاني يتولّى تنفيذها. هذا الأخير يشكّل ملكة نفسانيّة معروفة، وهو ضِمْتاريخي (intrahistorique)، في حين أن الأوّل أي الخيال المكوِّن، هو ضربٌ من الفكر الموضوعي الذي يتنشّأ عليه الأفراد جماعيًّا. إنه يكوِّن جدران كلِّ وعاء، جدرانًا خياليّة وكيفيّة، وهناك آلاف الجُدران المختلفة التي شُيِّدت والتي لا تزال تُشيَّد على مرّ العصور. وعليه، لا يكون هذا الخيال الثاني عبرَ تاريخيّ (transhistorique) بل بيْتاريخي

(interhistorique). من شأن ذلك كله أن ينزع منّا الوسيلة التي تخوّلنا التمييز جذريًّا بين أعمال ثقافيّة تدّعي أنها حقيقية ونتاجات خياليّة بحت. سنعود لاحقًا إلى هذه النقطة، ولكن، لنُجرِ عرضًا ملخّصًا لحبكتنا، أوّلًا.

ما سمح بـولادة العلم التاريخي، كما تصوّره المحدثون، لم يكن التمييز بين مصادر أوّلية وأخرى ثانوية ـ (هذا التمييز حصل في مرحلة مبكرة جدًّا، وما هو بالتّرياق الشافي لكل العلل) ـ وإنما هو التمييز بين المصادر والواقع، بين المؤرّخين والوقائع التاريخية نفسها. على أنه، سيجري الخلط طويلًا بين هذه المتمايزات، منذ عصر بوسانياس حتى ظهور بوسّويه الذي سينشئ تزامنًا بين أبيملك وهيراكليس، مكرّرًا ما كانت تقوله حوْليّات (*Chronique*) هِسيبيوس. هنا نوفي إلى طريقة الاعتقاد الجديدة بالأساطير.

إن العلاقات القائمة بين النوع التاريخي وما طالما سمّيناه علم قواعد اللغة أو فيلولوجيا، ليست بسيطة؛ فالتاريخ، كما كان يقول رانكه (Ranke)، يبغي «معرفة ما حدث»[200]، في حين أن الفيلولوجيا هي فكرُ الفكر، ومعرفة ما هو معروف[201]، على حدّ قول بوخ (Bœckh).

---

(200) ذكر أ. موميليانو أن عبارة رانكه الكلاسيكيّة هذه تعود إلى لوسيان، في الواقع. راجع: Lucien, *Comment écrire l'histoire*, 39.

(201) A. D. Bœckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen, Wissenschaften*, vol. I, *Formale Thoerie der philol. Wiss.*, 1877, réimp. 1967, Darmstadt, Wiss. Buch.

غالبًا ما لا تكون معرفة ما حدث إلّا وسيلةً لشرح نص كلاسيكي يتخذ صفة الموضوع الراقي الذي لا يعدو التاريخ أن يكون مرجعًا دلاليًّا له. مثل ذلك يحصل عندما لا يُستخدم تاريخ الجمهورية الرومانية إلّا لتسهيل فهم شيشرون. وما أكثَرَ ما يجري الخلط بين الموضوعين، فما كان يُسمّى، في الماضي، «تاريخًا أدبيًّا»، أي تاريخًا يتمّ التعرّف إليه من خلال الأدب وما بات يُسمّى اليوم أنسنيّةً يَنظران كلاهما إلى شيشرون من خلال أحداث القرن الأخير من تاريخ الجمهورية نظرتهما إلى تاريخ العصر من خلال حشد لا يُحصى من التفاصيل التي يحويها نتاج شيشرون[202]. أما الموقف المعاكس فهو نادر نسبيًّا، لكنه قائم، يتمثّل في استخدام نص معيّن لإظهار الحقيقة التي يُحيل إليها، والتي تبقى الغرضَ الأساس لعمل المؤرّخ الفيلولوجي. هذا الموقف ينطبق على سترابون الذي كان على غرار معلّمه كريزيبس، يكنّ شغفًا أعمى بهوميروس، كما نعلم، حتّى إن الجزء الثالث من مؤلّفه **الجغرافيا** (*La Géographie*) الذي يتضمّن وصفًا لبلاد اليونان، يُعنى أوّلَ ما يُعنى بتعيين أسماء الأماكن الواردة لدى هوميروس، فهل كان سترابون يهدف إلى تسهيل فهم هوميروس أم إلى تعزيز عظمة الحواضر المختلفة من خلال تخصيصه إياها بإحالة هوميرية؟ إن التفسير الثاني هو وحده الصحيح، وإلّا تعذّر فهم الجملة الآتية: «يصعب تحديد مواقع كلّ من ريبيه (Ripé)،

---

(202) M. Riffaterre, *La Production du texte*, Paris, Seuil, 1979, p. 176: «لقد انحصر جهد الفيلولوجيا في إعادة تكوين الوقائع المفقودة، مخافة أن تموت القصيدة مع مرجعها الدلالي».

وستراتيه (Stratié)، وإنيسبه (Enispé) المشرّعة للرياح (venteuse)، تلك التي يتحدّث عنها الشاعر. وحتى لو اهتدينا إلى مواقع هذه المدن لما أجدانا ذلك نفعًا، طالما أن هذه المنطقة لم تعد مأهولة في أيامنا»[203].

على أن هنالك موقفًا ثالثًا، كثير الشيوع، لا يميّز، حتّى، بين الواقع والنص الذي يتحدّث عنه. ذلك ما كان عليه، في الأصل، موقف يوسابيوس الذي انتقل بوساطته التاريخ الأسطوري، كما نراه لدى بوسانياس، إلى بوسّويه. وما ذلك لأن يوسابيوس كان عاجزًا عن التمييز بين الحدث والنص، بل لأن المصادر تشكّل، في نظره، جزءًا لا يتجزّأ من التاريخ. أن تكون مؤرّخًا يعني أن تروي التاريخ والمؤرّخين، أيضًا. أليس هذا ما يفعله الفلاسفة والمحلِّلون النفسانيّون عندنا، كلٌّ فريق في مجاله؟ أن تكون فيلسوفًا يعني، في معظم الأحيان، أن تكون مؤرِّخًا للفلسفة، فما معرفة الفلسفة إلّا معرفة ما اعتقد الفلاسفة أنهم عرفوه على اختلاف مذاهبهم. وكذلك قل في المجال النفساني، حيث إن فهم عقدة أوديب يتمثّل أوّلَ ما يتمثّل في معرفة ما قاله فرويد بشأنها أو مناقشته.

---

(203) Strabon, VIII, 8, 2, C.388. فلنورد، بصورة أعمّ، ما قاله سترابون في: Strabon, VIII, 3, 3, C. 337: «إني أقارن واقع الأمكنة الحالي بما يقوله هوميروس، ومن الضروري أن أفعل ذلك، نظرًا إلى شهرة هذا الشاعر الذي نعرفه حق المعرفة. سيحسب قرّائي أنني لم أروِّج لهذا الطرح إلّا لأنه لا يتعارض في شيء مع ما يقوله هذا الشاعر الذي يحظى بملء الثقة».

بتعبير أوضح، في حال انعدام التميز هذا بين الكتاب والأشياء التي يعالجها، يتمّ التركيز تارةً على الأشياء، وطورًا على الكتاب نفسه. أما الحالة الأولى فهي حالة كل نصّ يُعتبر موحًى أو موحِيًا، فعندما نشرح أرسطو وماركس أو مجموعة القوانين (*Le Digeste*)، ونتعمّق في النص، ونفترض له تماسكًا ونمنحه سلفًا التفسير الأكثر ذكاء ومعاصرة، ننطلق من افتراض مؤدّاه أن للنص عمقَ الواقع وتماسكَه، بالذات[204]. هكذا يغدو التعمّق في النص تعمّقًا في الواقع نفسه، ويوصف النص بالعمق بسبب استحالة الإمعان في التغوير فيه إلى أبعد من حدود المكتوب، لأن ما يتمّ حفره بهذه الطريقة يمسي والأشياء واحدًا.

لكن التركيز يمكن، أيضًا، أن يتمّ على الكتاب منظورًا إليه على أنه موضوع خرافة تنفرد بها طائفة معيّنة. هذا الموقف هو الذي كانت العصور القديمة تنسبه إلى فيلولوجييها، المُسمّين علماء لغويين؛ موقفٌ لا يقتصر على اعتبار النصوص نتاجًا كلاسيكيًا يتضمّن إثباتاتٍ من المفيد الاطّلاع عليها في كلّ الأحوال، ذلك أن ما يقوله الكتاب كان يحظى بالصدقية المُعلنة، بصرف النظر عمّا إذا كان صحيحًا أو خاطئًا. وهكذا كان يحصل أن يقدّم أحد اللغويين بعض الروايات الأسطورية على أنها حقيقية، في حين أنه لا يؤمن بها شخصيًا.

---

(204) P. Hadot, «Philosophie, exégèse et contresens», dans *Actes du XIV^e Congrès international de philosophie*, Vienne, 1968, p. 335 - 337.

يُروى[205] عن ديديمس (Didyme)، الذي بلغت مؤلّفاته حدًّا من الغزارة يستحيل عليه تذكّرها، أنه اغتاظ يومًا لدى سماعه نادرة تاريخية لا ترتكز، في نظره، على أي أساس، فما كان من أحدهم إلّا أن أراه مؤلّفًا له يُصوّر فيها النادرة حقيقية، فصدّق.

هذا الموقف من النادرة يختلف عن الموقف من الأسطورة، حيث الكلام وحده يتكلّم كمن له سلطان، كما يختلف عن موقف كلٍّ من ثوسيديدس وبوليب وبوسانياس، من حيث إن هؤلاء الذين يشبهون مراسلينا اليوم، لا يذكرون مصادرهم ويريدون، على ما يبدو، أن يحظَوا بالتصديق بمعزلٍ عن أيّ دليل، لأنهم يكتبون للجمهور بقدر ما يكتبون لزملائهم. كذلك يوسابيوس لا يذكر ما ينقله من مصادر لا لأنه يصدّق هذه الأخيرة بلا دليل أو لأنه يؤذن بولادة التاريخ «العلميّ بالمعنى الحقيقي»، وإنما لأن ما هو مكتوب يشكّل جزءًا من الأشياء الواجب معرفتها. إن يوسابيوس لا يميّز بين معرفة الأشياء ومعرفة ما جاء في الكتب، كما يخلط بين التاريخ

(205) وردت هذه النادرة عند كينتيليان، راجع: Quintilien, I, 8, 21. في ما خصّ هذه الأمور كلها، راجع: M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 55 et 141.

حول العلوم في القرن السادس عشر: «إن التقسيم الثلاثي الذي يتمثّل في المراقبة، والشهادة، والخرافة، لم يكن موجودًا، وهو تقسيم فائق البساطة في الظاهر...، عندما نعمد إلى وضع تاريخ حيوان، يكون من العبث والمستحيل الاختيار بين مهنة العالم بالطبيعيّات ومهنة المُجمّع: يجب أن نجمع في شكل معرفي موحّد كل ما كان مرئيًّا ومسموعًا ومحكيًّا». وكي لا نطيل الكلام، نكتفي بالإحالة إلى: Quintilien, *Inst. orat.*, I, 8, 18 - 21.

والعلوم اللغوية[206]، وإذا كنّا نؤمن بالتطوّر، فقد لزم أن نقول إن طريقته هذه تشكّل تراجعًا. مثل هذا الموقف الذي يتمثّل في معرفة ما هو معروف كان يصلح لأن يصبح مستودع الأساطير، إلى حدّ بعيد. وخير مثال على ذلك كتاب **العلوم الطبيعية** (*Histoire naturelle*) لبلين (Pline)، حيث نجد[207] قائمة بأبرز الابتكارات والاختراعات: فنظرية الرياح تُنسَب إلى إيول، واختراع

---

(206) A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1930,vol. III, p. 181:

«لا يظهر التاريخ العام، عند أوسابيوس، إلّا من خلال التاريخ الأدبي وبوساطته». يقصد بيوخ المعنى القديم لتعبير **التاريخ الأدبي**، أي التاريخ كما يرويه الأدب الذي يحفظ لنا ذكراه.

(207) Pline, *Nat. hist.*, VII, 56 (57), 191. نجد لدى إكليمنضس الإسكندري لائحة أخرى لمخترعين راجع: Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 74:

اخترع أطلس (Atlas) الملاحة، واكتشفت آلهة الدكتيل (Dactyles) استعمال الحديد، كما اكتشف آبيس (Apis) علم الطبّ وميديه (Médée) فنّ صباغة الشعر؛ لكن هذه اللائحة لا تذكر سيريس وباخوس... إن باخوس هذا الذي لم يكن إلّا بشرًا، لا يسبق هيراكليس بأكثر من ثلاث وستين سنة، حسبما أورد العالم الوقائعي الشهير إكليمنضس، كما لم يُسجّل له أيّ اختراع. لقد انجرّ بلين أو إكليمنضس إلى هنا بتصوّر أو أداة فكريّة، هي الاستبانة (questionnaire): من اخترع كذا؟ لأن الاستبانة كانت إحدى تقنيّات الفكر المعتمدة في ذلك الزمن (كانت هناك تقنيّات أخرى مثل لوائح الامتياز: روائع العالم السبع، كبار الخطباء الاثني عشر...) كما كتب ج.ـ ك باسّيرون، منذ عهد قريب «لم تكن اللوائح واللوحات والخرائط والتصنيفات والتصوّرات والرسوم البيانيّة، مجرّد نسخ نصّ موجود قبلها، لكنها تُظهر، تحت ضغط المنطق البياني، عددًا من الإثباتات والمقاربات والإضافات». («Les Yeux et les Oreilles», avant propos pour *L'Œil à la page*, G. I. D. E. S., nov. 1979, Paris, p. 11).

الأبراج إلى «السيكلوب، بحسب أرسطو»، وعلم النبات إلى شيرون ابن ساتورن، وعلم الفلك إلى أطلس (Atlas)، والقمح إلى سيريس، «التي اعتُبرت، بسبب ذلك إلهة». لقد كانت طريقة التفكير هذه، القائمة على السؤال والإجابة، عاملًا في توليد الأفكار، كما يحصل غالبًا. وقد وقع بلين في قانون النوع؛ فبدلًا من أن يفكّر في الأشياء ذاتها، وضع هذا القارئ الذي لا يعرف الكلل نفسه أمام تحدّي القائمة التي يتعيّن ملؤها بالإجابة عن أسئلة من نوع: «هل تعلم من اخترع ماذا؟» وراح يجيب: «إيول، أطلس»، لأنه كان يعرف كل ما يمكن العثور عليه في الكتب كلِّها.

كذلك يوسابيوس الذي اختصرت جداوله الكرونولوجيّة أو موجز التواريخ كلها (Tables chronologiques ou Abrégé de toutes les histoires) تسعة قرون من التفكير في الأساطير، وستبقى تشكّل أساسًا لكل معرفة تاريخية حتى دوم كالمت (Dom Calmet)، ضمنًا[208]؛ فنحن نجد فيها سلاسل جنيالوجية، كتلك المتعلّقة بملوك سيكيون (Sicyone)، وملوك أرغوس، وأوّلهم إيناخوس (Inachos)، علمًا بأن المصدر هو المؤرّخ كاستور، إلى جانب

---

(208) نُحيل القارئ الذي تروق له قراءة مثل هذه الأمور على: Yves-Paul Pezron, *L'antiquité des tems rétablie et défenduë contre les Juifs et les nouveaux chronologistes*, Paris, 1687, حيث يُخبر أن جوبيتر أنجب من أوروبا ثلاثة أولاد في عام 2538 للخليقة. تعرّفت إلى هذا المؤلّف بفضل ج. كوتون (G. Cuton)، (راجع الحاشية 7). أمّا دوم كالمت فقد صدر **تاريخه العام** في عام 1735، وكانت مطالعته تلذّ لفولتير كثيرًا.

سلاسل جنيالوجيّة أخرى لملوك ميكينا (Mycènes)، مع أترِيه وتييست وأورِست، وملوك أثينا، مع سيكروبس وباندیون. كما أننا نقع على التزامنات كلها، مثال: إبّان الفترة التي كان أبيملك يملك فيها على العبرانيين، حدثت معركة اللابيتيين (Lapithes) والقنطورُسات، تلك التي كانت، كما «يقول باليفاتوس في كتابه: أشياء لا يجوز تصديقها (Choses à ne pas croire) عبارة عن فرسان تيساليين (thessaliens) أشدّاء». ومثل ذلك على التواريخ، نحو: تبعت ميديه (Médée) ياسون وتركت والدها أييتيس قبل إبراهيم بسبعمئة وثمانين سنة، أي قبل ولادة المخلّص بألفٍ ومئتين وثلاثٍ وخمسين سنة. لقد كان يوسابيوس عقلانيًّا، كما يؤكّد هذا المثل: اختطف أحد أمراء الجِوار غانيميد (Ganymède) سنة 650 بعد إبراهيم؛ فـ«أيّ خرافة باطلة» هي تلك التي تحكي عن زفس والطائر الذي وقع فريسته؟ أما الغورغونة التي قطع فرساوس رأسها سنة 670 بعد إبراهيم، فقد كانت مجرّد مومس باهرة الجمال. ولنختتم جولتنا بشاهد آخر من حديث عن تاريخ العالم لأسقف «مو»: لقد أعلنت حرب طروادة بداية «خامس عصور العالم»، وهو «عصر تميّز بجمعه» «الأجملَ والأكثرَ يقينيةً من كلّ ما تضمّنته الأزمنة الخرافية»، حيث الحقيقة مكتنفة بالأباطيل. والواقع أننا «نجد فيه الأخيليين والأغاممنيين والمينيلاسيين والأوليسيين، وساربيدون ابن جوبيتر، وإينياس ابن فينوس».

منذ هيرودوت حتّى بوسانياس ويوسابيوس، وأكاد أقول، أيضًا، بوسّويه، لم يكفّ الإغريق عن الاعتقاد بالأسطورة وإثارتها بوصفها

قضية، لكن فكرهم لم يحقّق أيّ تقدّم على مستوى معطيات هذه القضية ولا حتى على مستوى حلولها. لقد ظهر على مدى نصف قرن مفكّرون كثيرون يدعون إلى عدم الإيمان بالآلهة، نظير كارنِياد (Carnéade) وشيشرون وأوفيد، لكنّ أحدًا منهم لم يشكّ في هيراكليس أو إيول، ولو على حساب المقتضيات العقلانية. كذلك أبطل المسيحيون آلهة الميثولوجيا التي لم يكن أيٌّ منهم يؤمن بها[209]، لكنهم لم يقولوا شيئًا عن الأبطال الميثولوجيّين، لأنهم، كسواهم، كانوا يصدّقون أرسطو وبوليب، ولوكريس ضمنًا.

كيف بطُل الاعتقاد، أخيرًا، بتاريخانية إيول وهيراكليس أو فرساوس؟ لا دورَ في ذلك للمنهجية العلمية السليمة ولا للجدلية أكانت ماديّة أم غير ماديّة. نادرًا ما تُفضي المسائل السياسية أو الفكرية الكبرى إلى حلٍّ أو تسوية، ونادرًا ما يُصار إلى تخطّيها، بل إن هذه المسائل غالبًا ما تضيع في الرمال حيث تُطمس أو تُنتسى. وقد طمست المسْحَنة (christianisation) مشكلة لم يهتدِ الإغريق إلى حلّ لها ولا توصّلوا إلى التخلّص منها، ومن المحتمل أن يكونوا قد شغفوا بها لأسباب لا تقلُّ عمّا ذكرنا ظرفيّة.

لم تعُد المربّيات منذ قرون، إذًا، يَروين للأطفال أخبار الأبطال والآلهة، لكن البحّاثين ظلّوا يؤمنون بها على طريقتهم. وقد توقّفنَ

---

(209) هذا ما اعترف به القديس أغسطينوس في مستهلّ الفصل العاشر من الكتاب الثاني من مدينة الله. ولكن، لا أهمية لذلك، لأن الجدل المناهض للوثنيّة كان ضربًا من النزاع الصاخب حول الآلهة المزيّفة أكثر منه عالَم إقناع عقلاني.

عن الكلام لسببين: أولهما أن الحكاية المتولّدة من الاستقصاء والإخبار قد آلت مع يوسابيوس إلى الاختلاط بالفيلولوجيا. والثاني أن شيئًا مختلفًا نشأ مع المحدثين، بفعل الجدل والطلاق مع الفيلولوجيا، لكنه ظلّ يحمل اسم التاريخ، ما أوقف عمليّة الخلط بين الواقع التاريخي والنصوص التي ترويه، في الوقت الذي راح معه النزاع المستشري بين القدامى والمحدثين ينزع عن النصوص هالتها. ثم جاء فونتنيل الذي ظنّ أنّ من واجبه أن يقول كلمة حقّ في التخريف. مع ذلك لم يتمّ التخلّص من مشكلة الأسطورة التي أمعنت في التعقّد[210]، بحيث لم يعد السؤال: «ما حقيقة الخرافة؟ ينبغي أن تنطوي على شيء حقيقي، فلا أحدَ يتكلّم عن لا شيء»، وإنما بات السؤال: «ما مغزى الأسطورة؟ وأيُّ وظيفة لها؟ لأنه يستحيل أن يتكلّم المرء أو يتخيّل من دون غاية». أجل.

هذه الحاجة إلى العثور على علّة وجود للتخريف تفضح لدينا بعض انزعاج أمام الخطأ، وهو الوجه الآخر لميثولوجيا الحقيقة

(210) يبدو كأنه لا بدّ من الارتداد إلى نقطة البداية وإعادة طرح المشكلة من الأساس. ثمة دراسة موفّقة لـ: F. Hampl, *Geschichte als kritische Wissenschaft*, Darmstadt, Wiss Buchg 1975, vol. II, p. 1-50: «Mythos, Sage, Märchen», تبيّن أنه من العبث التمييز ما بين حكاية ورواية أسطوريّة وأسطورة، على قاعدة التفاوت القائم في درجات الصحّة بين هذه الأنواع الثلاثة أو اختلاف علاقتها مع الديانة، «فالأسطورة» ليست عنصرًا عابرًا للتاريخ، بتعبير آخر، ليست لامتغيّرًا، بل إن الأنواع التي يرتادها الفكر الأسطوري تضاهي في وفرتها وتنوّعها وصعوبة احتوائها ما عرفته آداب الشعوب في كل الأزمنة. باختصار، ليست الأسطورة ماهيّة أو جوهرًا.

والعلم عندنا، حيث إننا نتساءل: كيف أمكن للبشرية أن تنخدع طول هذه المدة، وترتكب خطأً بمثل هذه الفداحة؟ إن المعارضة، على هذا النحو، بين الأسطورة والعقل، والخطأ والحقيقة، تنطلق من التسليم بعدم التكافؤ بين الحقيقة المعتبَرة واحدةً لا يرقى إليها الشك، والخطأ الذي يمكن أن يتجلّى في كيفيّات من الاعتقاد تتفاوت قوّة وأهمية. قد تكون البشرية أخطأت بانصياعها الطويل إلى حجّة السلطة والمرجعية أو إلى التصوّرات الاجتماعية. ولكن، هل كانت تعتقد اعتقادًا راسخًا بذلك؟ إن أصحاب العقول الفولتيرية يميلون سرًّا إلى التشكيك في كوْن قريبهم يعتقد فعلًا بهذه التُّرّهات، ويشتبهون بشيء من الرياء التارتوفي (tartuferie) في كلّ إيمان. ولا نحسبهم مخطئين في ذلك تمامًا؛ فالمرء لا يعتقد بالنيترونات (neutrons) والأساطير ومناهضة الساميّة اعتقاده بشهادة الحواس وأخلاق العشيرة، لأن الحقيقة ليست واحدة. بيد أن ذلك لا يُنقص من تماثل الحقائق - (حتى لتبدو متطابقة)- وتعادلها في الصدق، طالما أنها تحرّك معتنقيها بالقوة والزخم نفسيهما. إن تعدّد كيفيّات الاعتقاد هو، في الواقع، تعدّد في مقاييس الحقيقة.

هذه الحقيقة هي بنت الخيال، ما يعني أن صدقية الاعتقاد لا تُقاس بحقيقة موضوعه. ولا بدّ من معرفة السبب الذي هو في غاية البساطة: نحن الذين نصنع حقائقنا ومعتقداتنا لا «الواقع»، لأن الواقع هو ابن الخيال المكوِّن لأسرتنا البشرية. ولو كان الأمر بخلاف ذلك لبدأت ثقافتنا العالمية، من ميثولوجيات ومذاهب وأقراباذينات (pharmacopées) وعلوم مزيّفة وأخرى خاطئة، تفقد مبرّرها،

بالإجمال. ما دمنا نلهج بالحقيقة فلن نفهم شيئًا من الثقافة ولن نتوصّل إلى الوقوف على مسافة من عصرنا مثل ما وقفنا من العصور الماضية، حيث تركّز كلامنا على الأساطير والآلهة.

إن النموذج الإغريقي يُثبت وجود حالة عجز ألفيّة عن الانسلاخ عن الكذب؛ فما من أحد تجرّأ على القول: «إن الأسطورة هي باطلة من الأساس، ما دامت لا ترتكز على شيء»، ولا بوسّويه سيتجرّأ على قولها. لم يتم يومًا إنكار الخيالي بوصفه خياليًّا، كما لو كان هناك شعور خفيّ، بأنه لو حدث ذلك لما بقي ظلّ لأيّ حقيقة، فإمّا أن ننسى أساطير أيام زمان لنتكلّم على شيء آخر ونغيِّر تخيّلاتنا، وإمّا أن نصرّ على العثور على نواة الحقيقة التي كانت تتلبّس التخريف أو تنطق من خلاله.

إذا انتقلنا من الأساطير البطولية التي قصرنا دراستنا عليها، إلى الاعتقاد بالآلهة، بالمعنى الحصري للكلمة، خرجنا بالنتيجة نفسها. وقد أثبت أ. ب. دراخمَن (A. B. Drachmann) في كتابه **الإلحاد في العصور الوثنيّة القديمة** (*Atheism in pagan Antiquity*) أن الإلحاد القديم كان ينتقد الفكرة الشعبية التي يجري تكوينها عن الآلهة أكثر مما يُنكِر وجود الآلهة، ما يعني أنه لا يستبعد مفهومًا أكثر فلسفيّة للألوهة. ولم يذهب المسيحيون أبعد من ذلك في نفيهم، على طريقتهم، آلهة الوثنية، إذ لم يقولوا: «خرافات باطلة» بقدر ما قالوا: «تصوّرات غير لائقة». وما داموا يريدون إحلال إلههم مكان إله الوثنيين، فإن البرنامج المناسب، في تقديرنا، كان يقضي بنفي

وجود جوبيتر، أولًا، وبسط البراهين على وجود الله، لاحقًا. لكنهم لم يعتمدوا هذا البرنامج، بل بدَوا وكأنهم يأخذون على آلهة الوثنيين عدم صلاحيتها أكثر من عدمَ وجودها، ولا يستعجلون نفي وجود جوبيتر بقدر ما يستعجلون إبداله بملك يفوقه أهليّة لتبوُّء سدّة العرش الإلهي. لذا كان دفاع المسيحية القديمة يولّد انطباعًا بالغرابة. يبدو أن طرد الآلهة الأخرى كان كافيًا لتوطيد وجود الله، وأن المُراد لم يكن هدم الأفكار الباطلة بقدر ما هو إحلال أخرى مكانها. حتى عندما يهيّأ لنا أن المسيحيين يتهجّمون على الوثنية للنيل من حقّانيّتها، لم يكونوا يقومون بما ينبغي. وقد رأينا آنفًا أنهم عبثًا كانوا ينتقدون الطابع الصبياني واللاأخلاقي للروايات الميثولوجيّة التي لم يعتقد بها الوثنيون يومًا، ولم تكن تتضمّن أيّ عنصر مشترك مع المفهوم الراقي أو المعقّد الذي كوّنته الوثنية المتأخرة عن الألوهة. ذلك أن الهدف من هذا الجدل كان إبعاد المنافسين أكثر منه إقناع الخصوم وتوليد انطباع بأن الإله الغيور لا يحتمل أي شراكة، بعكس الآلهة الوثنية التي كانت متسامحة في ما بينها، لا يلغي أيٌّ منها الآخر، لأنها كلّها حقيقية. ما همَّ المسيحيين القُدامى إن كانت حملاتهم على آلهة الخرافة تفتقر إلى الإقناع. المهمّ هو إفهام المخاطَبين أن لا مجال لأي حجّة ملطِّفة، وأن الآلهة الوثنية مجرّدة من كل أهليّة. لا شكّ في أن انعدام الأهليّة هذا يوجب بطلانها، والأهمّ من ذلك أنه يتعدّى وجهة النظر الفكرية هذه إلى إيجاب وقف التحدّث عنها، لأنها لا تستحق أن تكون موجودة. وإذا ما اقتضى، من باب الواجب الفكري، ترجمة انعدام الأهليّة هذا في عقيدة، قلنا مع يوسابيوس إن الآلهة الوثنيّة هي

آلهة مزيّفة أكثر منها آلهة باطلة. إنها عبارة عن شياطين أوهمت بأنها آلهة بقصد استغلال البشر والتأثير في عقولهم ومشاعرهم متوسّلةً، بنوع خاص، معرفة المستقبل والنبوءات المطابقة للواقع.

إنه لأسهل علينا أن نُلغيَ تصورًا خياليًّا معيّنًا من أن ننكره. من الصعب جدًّا إنكار أيّ إله، حتى لو كان إله الآخرين. إن اليهودية القديمة نفسها لم تتوصّل، إلّا بصعوبة، إلى إنكار آلهة الأمم الأخرى، أو إنها لم تنكرها، بل اكتفت بالتأكيد أن الآلهة الغريبة لا تضاهي الإله القومي قوّةً أو أنها مجرّدة من كل أهمية. مثل هذا تصحّ تسميته ازدراءً أو كراهيةً لا إنكارًا. غير أن وجود الآلهة وعدمه سيّان بالنسبة إلى المواطن الغَيور: المهمّ هو ألّا يكون لآلهة الآخرين أيّ قيمة، وأن تكون مجرّد أصنام منحوتة من الخشب أو الحجارة، لها آذان ولا تسمع. هذه الآلهة الأخرى «لا نعرفها»، و«لا نشارك فيها أحدًا»، يكرّر سفر تثنية الاشتراع، وثمة أسفار أقدم منه تفصح عن هذا الهاجس بمزيد من البساطة والصراحة: عندما تمّ إدخال تابوت العهد إلى هيكل داجون، إله الفلستيين (Philistins)، وُجد في اليوم التالي صنم داجون هذا، ملقًى على وجهه على الأرض، ساجدًا لإله إسرائيل. ذلك ما يرويه سفر صموئيل، وسيورِد المزمور السادس والتسعون ما معناه أن جميع الآلهة تسجد لإله إسرائيل: «ليَخزَ جميع عُبّاد المنحوت المفتخرين بالأوثان. اسجدوا له يا جميع الآلهة». وما من أحد يريد أن يعرف آلهة الأمم الأخرى إلّا في المساومات الجارية بين الأمم، حيث قيل للأمّوري: «كيف لا تملك ما ملّكك إيّاه إلهك قاموس (Cámos)؟»، وذلك من باب التعهّد له باحترام أرضه، ما يؤكّد أن

الأمم تضرب صفحًا عن مفهوم الحقيقي والباطل الذي لا يطبّقه إلّا بعض المثقّفين، في بعض العصور، أو يحسبون أنهم يطبّقونه.

إذا تأمّلنا في ما ورد لحظةً تحقّق لدينا أن القول بعدم وجود أيّ حقيقة ليس أكثر تناقضًا وتعطيلًا للفكر من القول بوجود حقيقة علميّة تبقى أبدًا مؤقتة، ومصيرها التشوّه الحتميّ. إن أسطورة العلم تفعل فينا فعلها، ولكن، ينبغي أن نحاذر الخلط بين العلم ومدرسيّته (scolastique)؛ فليس من شأن العلم أن يهتديَ إلى حقائق قابلة للترييض (mathématisables) أو التقعيد (formalisables)، وإنما أن يكتشف أمــورًا غير معلومة تحتمل التفسير بـألـف طريقة وطريقة. وليس أجلّ وأعظم من أن يقودنا اكتشافنا جُزَيئة تَحْذَرِّيَّة (subatomique) ووصفة تقنيّة ناجحة أو ذرّة الصبغيّات الوراثيّة (A.D.N) إلى اكتشافات أخرى مثل النقاعيّات (infusoires) ورأس الرجاء الصالح والعالم الجديد أو التحليل التشريحي لأحد الأعضاء، أو الحضارة السومريّة. إن العلوم لا تفوق الآداب رِصانة وجدِّية، وما دامت الوقائع التاريخية غير منفصلة عن التفسير المُعطى لها، وفي وسعنا أن نتخيّل ما طاب لنا من تفسيرات، فقد لزم أن ينطبق هذا الأمر على علوم الرياضيّات، أيضًا.

وجوب الاختيار
بين الثقافة والاعتقاد بوجود حقيقة

لقد طال الاعتقاد بالأساطير، إذًا، وفقًا لبرامج تختلف أيّما اختلاف من عصر إلى آخر. صحيح. ومن عادة البشر أن يعتقدوا بالأعمال الخيالية؛ فنحن نؤمن بالأديان ونصدّق مدام بوفاري إبّان قراءتنا الرواية، ونعتقد بأينشتاين اعتقادنا بفوستيل دو كولانج وأصل الفرنجة الطروادي. وإذا كانت بعض الأعمال المذكورة قد اشتُهرت في بعض المجتمعات بكونها أوهامًا تخيُّلية، فإن مجال الخيالي لا يقف عند حدود هذه الصفة، ذلك أن للسياسة ـ نعني الممارسات السياسية، لا المزعومة إيديولوجيات، وحسب ـ مثلَ ما للبرامج الراسخة من اعتباطية وخمول مُمضٍّ. لقد دام «القسم الخفيُّ من جبل الجليد» السياسي في الحاضرة القديمة زمنًا يكاد يكون موازيًا لزمن الأسطورة، راسمًا، تحت طيّات الفضفاض الكلاسيكي المزيّف الذي خلعته عليه عقلانيتنا السياسية المُسخِّفة تعرّجات غريبة لا تخصّ سواه. حتى الحياة اليوميّة نفسها لا تعني المباشرة، وإنما هي ملتقى التخيّلات، حيث الاعتقاد قويّ بالعنصريّة وصانعي السحر، أما التجريبية والاختباريّة فلا تعدوان أن تكونا كميّة مهملة. ونحن ننصف الخيال باعتقادنا أن أينشتاين، هذا النموذج الأسطوري، ليس من العامّية والابتذال في شيء. لقد شيّد ناطحة

سحاب نظريّة لم يتسنَّ لنا إخضاعها لأيّ رائز، وحتى لو حصل ذلك يومًا فلن يكون في المستطاع إثباتها، وكلّ ما هنالك أنه لن يُصار إلى إبطالها.

والأدهى من ذلك أن قصور الأحلام المتعاقِبة هذه التي اعتُبرت كلُّها حقيقية تمثّل طرازات شديدة الاختلاف من الحقيقة، لأن الخيال المكوِّن للطرازات (styles) المذكورة لا يواصل عمله في الأفكار، بل ينطلق على وقع السببيّات التاريخية ولا يقتصر على تغيير مخططاته، بل يتعدّاها إلى تغيير مقاييسه، أيضًا. ليست الحقيقة قرينةً بليغة في حدّ ذاتها، ولا هي لامتغيّر عبْرتاريخي، بل إنها أكثر المقاييس تغيُّرًا، لأنها من عمل الخيال المكوِّن. أن تكون للبشر أفكارهم المختلفة في هذا المقلب وذاك من جبال البيرينيه (Pyrénées) أو قبل العام 1789 وبعده، فذلك ليس بالأمر البالغ الخطورة، وإنما الخطورة كلُّها تكمن في التغيّر الحاصل، عن غير علم منّا، في مقاصد إثباتاتنا المتباينة، وفي المقاييس والطرق، أي البرامج المعتمدة للحصول على الأفكار الصائبة.

وكما كتب غي لاردو (Guy Lardeau) حديثًا[211]، «إن القول بأن الترنسندنتالي يجري تكوينه تاريخيًّا ينفي عنه للتوّ لوثة الشموليّة. يجب أن نتصوّر ترنسندنتاليًّا خاصًّا، لكنه بعد كل اعتبار، لن يكون

---

(211) Guy Lardreau, «L'Histoire comme nuit de Walpurgis», dans les *Cahiers de l'Herne : Henri Corbin,* 1981, p. 115.

إنها مقالة رصينة للغاية يتخلّلها نفَس فلسفي أصيل.

أكثر غرابة وإلغازًا مما تواطأ الناس على تسميته: ثقافة». إن برنامج الحقيقة التاريخية الذي أَطلَعَ هذا الكتاب لا يكمن في الإجابة عن كيفية تطوّر العقل أو كيفيّة بناء فرنسا أو طرائق العيش والتفكير الاجتماعي في العهود الأولى، بل في التأمّل العميق في تكوّن الحقيقة عبر العصور أي الاستدارة إلى الوراء من أجل تبيُّن المسار الذي قطعته البشرية، ما يجيز القول إنه أحد نتاجات الانعكاسيّة التأمُّلية (réflexivité). ولا يلزم من ذلك أن هذا البرنامج أصحّ من البرامج الأخرى أو أنه مؤهّل أكثر منها لفرض نفسه والاستمرار، لكن ما يميّز هذا البرنامج من سواه هو أنه يتيح لنا أن نطلق الجملة الآتية، من دون أن نقع في التناقض: «الحقيقة هي أن الحقيقة عُرضة للتغيُّر». ضمن هذا المفهوم النيتشوي[212] يؤدّي تاريخ الخطابات والممارسات دورًا شبيهًا بدور النقد الترنسندنتالي.

خيالٌ مكوِّن؟ هذه التسمية ليست لأيٍّ من ملكات النفسانية الفردية، وإنما المقصود بهاتين الكلمتين أن كل عصر يفكّر ويتصرّف من ضمن أُطُر كيفيّة وجامدة. وغنيٌّ عن القول إن هذه البرامج ربما تباينت في العصر نفسه حتّى التناقض من قطاع نشاطيّ إلى آخر، لكن هذه التناقضات غالبًا ما تبقى مجهولة. عندما نكون محبوسين داخل أحد القماقم، تلزمنا فكرة عبقرية كي نخرج منه ونُبدع. ولكن،

(212) راجع: «Foucault révolutionne l'histoire», dans Veyne, *Comment on écrit l'histoire,* p. 203-242, (Paris, Seuil, coll. «Points Histoire», 1979).

متى حصل فعل التغيير العبقري للقمقم أمكن للصغار أن يتنشّؤوا اجتماعيًّا، منذ الصفوف الأساسية، على البرنامج الجديد، فيجدوا فيه من الاكتفاء مثلَ ما وجد أسلافهم في البرنامج السابق، وتخفى عليهم وسيلة الخروج منه، ما داموا لا يرَون أبعد من جوانب هذا القمقم[213]. ولا غروَ في ذلك، فعندما لا يرى المرء ما لا يراه لا يعود، حتى، يرى أنه لا يرى، لا بل إنه ينكر الشكل المشوَّه لهذه الحدود ويحسب أنه يقيم داخل تخوم طبيعية. أضف إلى ذلك أن التماثل الموهوم للحقيقة عبر العصور يجعل الأجيال الناشئة تظنّ أن الأجداد كانوا يأهلون الوطن نفسه أو، على الأقلّ، أن الوحدة القوميّة كانت مرسومة سلفًا ولا يلزمها أن تحرز إلّا اليسير من التقدّم كي تصبح ناجزة. إن يكن ثمة ما يستحق تسمية إيديولوجيا فهو الحقيقة.

أوَينبغي أن نكرّر القول؟ إن الترنسندنتالي هو واقع سَيْر الأمور هذا، بمعنى أنه وصف له. وما من سلطة ولا أيِّ بنية تحتيّة تجعل الأمور تجري على هذا النحو. ما المقصود بهذه المماحكة الكلاميّة؟ لا يصح الادّعاء أننا، بقولنا هذا، نختزل التاريخ إلى سيرورة لا يعدل جمودها إلّا انعدام المسؤولية فيها. أعترف أن انعدام المسؤولية هو شيء قبيح جدًّا، وما دام على هذا القدر من القبح فهو حتمًا خاطئ - (وسيقولها لك ديودورس) - لكن الأمر ليس كذلك، والحمد للّه. إن «القوّة المنوِّمة» تُظهر مفاعيل الأفيون التي تُعزى إلى أسباب كيميائيّة، في حين أن برامج الحقيقة هي وليدة أسباب تاريخيّة. حتى جمود هذه

---

(213) بشأن وهم غياب الحدود، راجع: Veyne, p. 216.

البرامج الظاهر في بطء تعاقبها هو، أيضًا، تجريبي، مردُّه إلى ما يُسمّى تنشئة اجتماعيّة (socialisation)، أو ما كان يسمّيه نيتشه «ترويضًا» (dressage)، وهي أقلّ الأفكار عنصريّة وبيولوجيّة. هذا البطء ليس، للأسف، من نوع ذاك الذي يرافق «عمل» استيلاد السلبي، أو ما تجري تسميته، أيضًا، عودة المكبوت، ولم تتسبّب به صدمة الواقع أو نموّ الفكر وبعض المُثُل العليا المسؤولة. إن الأسباب الكامنة وراء تكوّن البرامج المذكورة وتعاقبها هي عينها التي اعتاد المؤرّخون أن يتعاطَوا معها، على الأقل، متى لم يتّبعوا ترسيمات معيّنة. إن تشييد البرامج يكون، على غرار تشييد الأبنية، برصف الحجارة ورفع المداميك الواحد تلو الآخر، بحيث تستدعي كل مرحلة سابقتها بكل ما فيها من تفاصيل. إن الابتكاريّة الفرديّة واحتمالات النجاح التي «تصحّ» أو لا تصحّ، ربما شكّلت كلّها جزءًا من ذلك المضلَّع من الأسباب التي لا تُحصى. الواقع أن العمارة لا تنهض على أسباب عظمى، كالطبيعة البشرية والحاجات الاجتماعية ومنطق الأشياء أو قوى الإنتاج ـ وهي على ما هي عليه. ولكن، لا نستخفَّن بالجدل الدائر: إن مفكرًا ماركسيًّا في مثل قامة هبرماس لن يُربك نفسه بالأقانيم المنوِّمة، نظير المسمّاة قوًى أو علاقاتٍ إنتاجية، بل سيتخلّص منها بسطرين، إلّا أنه يصعب علينا التخلّص من العقل. لقد اختصر هبرماس فلسفته، في موضع ما من كتاباته، بهذه الكلمات: «ليس في مستطاع الإنسان ألّا يتعلّم». يُهيّأ لي أن لبّ المشكلة هو هنا، وأن المعارضة بين طرفي الثنائي هبرماس ـ فوكو أي بين ماركس ونيتشه، قد أدّت في عصر

الثالوث الحديث المتنافر، ماركس ـ فرويد ـ نيتشه، إلى إحياء الصراع القديم بين العقلانيّة واللاعقلانيّة[214].

ولا نحسبنَّ أن البحث التاريخي، كما هو في وضعه الراهن، لم يتأثّر بنتائج هذا الصراع، فنحن نشهد، منذ أربعين سنة، أو ثمانين سنة، تبدّلًا في البرنامج المُضمَر لعلم التاريخ المتقدّم، انطلاقًا من فكرةٍ نواة هي أن كتابة التاريخ تعني كتابة تاريخ المجتمع. لم نعد نعتقد بوجود طبيعة بشرية، بعدما تنازلنا للفلاسفة السياسيين عن الفكرة القائلة بوجود حقيقة للأشياء، وإنما بتنا نعتقد بالمجتمع، ما يسمح لهم بأن نأخذ في الاعتبار المسافة الفاصلة بين ما يُسمّى اقتصادًا وما يصح وضعه تحت شعار الإيديولوجيا. ولكن، ماذا بشأن الباقي كلِّه؟ ماذا بالنسبة إلى الأسطورة والأديان ـ (عندما يكون لها أكثر من وظيفة إيديولوجيّة) ـ وكذلك التُّرهات من كل نوع، بل ماذا بشأن الفن والعلم؟ المسألة بسيطة: يُصار إلى ربط التاريخ الأدبي بالتاريخ الاجتماعي، وفي حال الرفض أو الاستحالة، يُعتبر الأول خارج نطاق التاريخ، ويُنسى وجوده، بعد أن يوكل إلى فئة متخصّصة يُطلَق على أفرادها اسم مؤرّخي الأدب، هؤلاء الذين لا يكونون مؤرّخين إلّا بالاسم، فحسب.

---

(214) وردت عبارة «ليس في مستطاع الإنسان ألّا يتعلّم» في *Raison et Légitimité*, Paris, Payot, 1978, إذا لم تخُنّي ذاكرتي. بالنسبة إلى علاقات الإنتاج، راجع: J. Habermas, *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, 1974, p. 61 et 85.

يظلّ نقد المادّيّة التاريخيّة المُقتضب الذي يُجريه ريمون آرون أساسيًّا، راجع:
R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938, p. 246-250;

يستخلص آرون، بحق، أن هذا النقد لا يدحض الماركسيّة في حدّ ذاتها وهي فلسفة أكثر منها علمًا تاريخيًّا.

هكذا يبقى القسم الأكبر من الحياة الثقافية والاجتماعية خارج نطاق علم التاريخ الرسمي، حتى اللاوقائعي منه. ولو حاولنا أن نُدخل القسم المذكور في اعتبارنا بهدف التمكّن يومًا من افتتاح تلك الأماكن الشائكة التي عَهَد لوسيان فيفر (Lucien Febvre) إلى علم التاريخ المتقدم بأمر افتتاحها وتأهيلها، لأدركنا أن ذلك مستحيل ما لم نتنكّر لكل أنواع العقلانية من أكبرها إلى أصغرها، بحيث لا يعود في الإمكان نعت هذا الكمّ من التخيّلات بالصحة ولا البطلان. وإذا ما توصّلنا إلى صياغة مذهب لا تكون فيه المعتقدات صحيحة ولا باطلة، فقد لزم بطريقة غير مباشرة أن يُنظر إلى المجالات المُفترض أنها عقلانية، كالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي على أنها، هي أيضًا، لا حقيقية ولا باطلة. وليس يصحّ تسويغ هذه المجالات بترسيمة تجعل من أسبابها مبرّرات، وإنما يتعيّن علينا، في ختام استراتيجية التغطية هذه، التخلّي نهائيًا عن كل ما يشغلنا منذ عقود، كالعلوم الإنسانية والماركسية وسوسيولوجيا المعرفة.

إن التاريخ السياسي ليس تاريخ العشرين أو الخمسين مليون فرنسي، بالتأكيد، لكن وقائعيته وديمومته الوجيزة لا توجبان أن يكون حكائيًا، لأن غبار التفاصيل الوقائعية لا يُعزى إلى حقائق أبدية، كالحكم والهيمنة والسلطة والدولة. هذه التعابير الفخمة والفضفاضة ليست إلّا تجريدات عقلانيّة تخفي برامج على درجة هائلة من التنوّع.

لقد رافق التبدُّل الحاصل في السياسة الأبدية، منذ عهد لويس الرابع عشر حتى عصرنا، تغيّر مماثل في الوقائع الاقتصادية، ولا يخوّلنا شرح هذا الكمّ الكبير من المعاهدات والمعارك والتبصّر

بأهمّيتها إلّا تفصيل هذا البرنامج. كذلك قلْ في التاريخ الأدبي الذي يُعتبر الربط بينه وبين المجتمع، في عُرفنا، مشروعًا أجوفَ أكثر منه خاطئًا. إن أحدًا لم يحقق عملية الربط المنشودة، لأن تاريخانية التاريخ الأدبي لا تكمن هنا، بل في التغييرات اللاواعية الهائلة التي طرأت، منذ ثلاثة قرون، على ما لم نزل نطلق عليه تسميات خادعة، مثل: أدب، جمال، ذوق، فن. وما تغيّر ليس علاقات «الـ»أدب بالـ«مجتمع»، وحسب، بل إن الجمال والفن في حدّ ذاتهما تغيّرا، هما أيضًا. إن لبّ هذه الحقائق لا يشتمل على أيٍّ لامتغيّر برسم الفلاسفة، لأنه تاريخي لا فلسفي. والأصح أن نقول إنه لا وجود لأي لبّ.

أما بالنسبة إلى القوى والعلاقات الإنتاجية... فلنفرض أنها تحدّد الباقي ـ (هذه التركيبة ليست خاطئة بقدر ما هي لفظيّة، لأن المسمّى «باقيًا» هو نفسه أحد عناصر هذه القوى والعلاقات التي تحدّده، لكننا لن نتوقّف عند هذه النقطة، بل نتجاوزها إلى ما هو أهم). حتى الإنتاج والعلاقات الإنتاجية ليسا مفهومين عامين، مسلّمًا بهما سلفًا، وإنما هما يتحدّدان، على نحوٍ متغيِّر، بكلّية التاريخ، في مراحله المختلفة، ويندرجان ضمن برامج يقتضي توضيحها، على غرار ما ينشأ على الأرضية نفسها، حيث الموارد هي نفسها، ومن النوع الحيواني نفسه، صنفان متشابهان ينفرد كلٌّ منهما بشكل حياة مختلف عن الآخر اختلاف الحشريّات (insectivores) عن اللاحمات (carnivores). قلنا في موضع سابق إننا لا نرى أي سلوك يمكن ألّا يكون اعتباطيًّا على طريقته، ما يعني، بعبارة أخرى، أن كل السلوكيّات تتعادل في اللاعقلانيّة. وكما كتب رامزي ماكمولن (Ramsay MacMullen)

حديثًا في كتابه ماضٍ وحاضر (*Past and Present*) (1980): «هذه الأهمية التي نعيرها الآن للاعقلانيّة يجب أن تقود إلى تغيُّر مهمّ في طبيعة التاريخ الرسميّ الذي يطمح إلى أن يكون في منتهى الجدّية».

لقد حصرنا الكلام، على مدار هذا الكتاب، في الفرضية اللاعقلانية، سعيًا منّا إلى توطيد حبكتنا، ولم ننسب أي دور لانطلاقة العقل والنور الطبيعي والعلاقة بين الأفكار والمجتمع التي ينبغي أن تكون وظيفية. من الممكن التعبير، أيضًا، عن فرضيتنا هذه بالقول: «لا وجود لأي شيء ولا لأي فعل خارج قَصر الخيال هذا، اللهمّ إلّا للوجود النصفي للحقائق «المادّية»، أي الحقائق التي لم يتمّ أخذُها في الحسبان ومنحُها شكلًا[215]، على أنها، سواء اتخذت شكل ألعاب نارية أو متفجرة حربية، تبقى في الحالين حشوةً مدفعية. هذه القصور

---

(215) F. Jacob, *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1971, p. 22:

«لا يكفي أن نرى جسمًا غير مرئي حتى الآن كي نخضعه للتحليل؛ عندما تأمّل لوفنهوك (Leeuwenhœk) أول مرّة نقطة ماء من خلال الميكروسكوب، وجد فيها عالمًا مجهولًا، طُغمة غير متوقعة جعلتها الآلة، فجأةً، قابلة للمراقبة. لكن فكر ذلك الزمان لم يكن يعرف كيف يتعاطى مع هذا العالم. لم يكن لديه أيّ استعمال يعرضه على هذه الكائنات المِجهريّة، ولا كان قادرًا على التبصّر بعلاقة تتيح ربطه ببقية العالم الحي. وكل ما هناك أن هذا الاكتشاف سمح بتغذية النقاشات». مثل هذا التصوّر للمادة (التي هي بالفعل من دون أن تكون فعلًا لأي شيء، كما يمكن أن يقول دانس سكوت) يفسّر عبارة نيتشه الشهيرة التي أصبحت حجر زاوية مسألة الموضوعيّة التاريخيّة والمنسوبة غالبًا إلى ماكس فيبر: «لا توجد الأفعال». انظر *Der Wille zur Macht*, nº 70 et 604 Kröner: «Es gibt Keine Tatsachen.»

إن تأثير نيتشه الذي كان عظيمًا في ماكس فيبر، يستحقّ دراسة كاملة.

(palais)، إذًا، لا ترتفع في الفضاء لأنها هي الفضاء الوحيد المتاح، لا بل هي عند ارتفاعها تلد فضاءً هو فضاؤها، وما من سلبيّة مكبوتة تحيق بها محاوِلةً اختراقها. باختصار، لا وجود إلّا لما كوّنه الخيال الذي أدّى إلى انبثاق القصر.

في هذه الفُرُجات (clairières) المنبعثة من العدم تتوطّن المصالح والاهتمامات على أنواعها، من اجتماعية واقتصادية ورمزية وكل ما يخطر لك منها ببال، ويغدو عالَم فرضيتنا بالضراوة التي نعرف. هذه المصالح والاهتمامات ليست عبرتاريخية، وإنما تكون ما في وسعها أن تكون، انطلاقًا من الإمكانات التي يتيحها لها كلّ قصر، ولنقل إنها هي نفسها القصرُ بتسمية أخرى. أما إذا طرأ تبدّل على مضلَّع الأسباب، فإن القصر ـ الذي هو المضلَّعُ، أيضًا، ولكن باسم مختلف ـ يُخلي المكان لقصر آخر يشكّل فضاءً آخر. ثمة احتمال في أن يشتمل هذا الإبدال، الجزئي أو الكلّي، على أحد الإمكانات الافتراضيّة التي لا تزال على حالتها الماديّة الصرف، لكن حصول مثل هذا الاشتمال الذي يقضي بإدخال الافتراضية المذكورة في الحسبان، يُعتبر من باب المصادفة السعيدة لا من باب الضرورة اللازمة. الحاصل أن أيًّا من هذه القصور ليس من صنع أيٍّ من أنصار فن العمارة الوظيفية أو بالأحرى ليس هنالك ما هو أكثر تبدّلًا من التصوّر الذي يكوّنه المعماريون المتعاقبون عن العقلانيّة، ولا ما هو أشدّ رسوخًا من الوهم الذي يُزيّن لنا أن كلًا من هذه القصور مكرّس للواقع، فنحسب كل أمر واقع حقيقة ثابتة

للأشياء. إن وهم الحقيقة هذا يُظهر كل قصر وكأنه منغرس في تخوم العقل.

لا شيء يعدل اليقين والمثابرة اللذين لا نفتأ نشقّ بهما في العدم هذه الامتدادات الشاسعة. إن التعارض الحاصل بين الحقيقة والخطأ لا يرقى إلى مستوى هذه الظاهرة، بل يقصّر عنها أيّما تقصير، شأن التعارض القائم بين الأسطورة والعقل. ليست الأسطورة ماهيّة، بل وعاء يتّسع لأصناف كثيرة[216]، في حين يتشظّى العقل إلى آلاف العقلانيّات الكيفيّة. ولن نتطرّق إلى التعارض الذي يبدو ثانويًّا وتاريخيًّا بين الحقيقة والوهم التخيّلي، شأنه شأن التمييز بين الخيالي والواقعي. أما المفاهيم الأقلّ إطلاقًا للحقيقة، والتي ترى فيها مجرّد فكرة منظِّمة أو مثل أعلى يوجّه البحث، فلا يمكنها أن تشكّل عذرًا لرحابة قصور الخيال هذه التي تتسم بعفويّة النتاجات الطبيعية، وما هي، على الأرجح، حقيقية ولا باطلة، كما أنها ليست وظيفية ولا جميلة كلُّها. إلّا أن لها قيمة نادرًا ما يُشار إليها بالاسم؛ قيمة لا نتلفّظ بها إلّا عندما نقف أمام أحد الأشياء، عاجزين عن تعيين وجه الأهمية فيه بدقة. إنها مهمّة: مهمّة، لأنها معقّدة.

بعض هذه القصور يدّعي الانتماء إلى أحد نماذج الحقيقة العمليّة وتجسيد السياسة الحقيقية، أو الأخلاق الحقيقية... فإذا كان النموذج موجودًا وأخفقت في تقليده صحّ اعتباره باطلًا، أما في حال انتفاء أي نموذج، فلا يصح اعتباره حقيقيًّا ولا باطلًا. على أن هنالك قصورًا

---

(216) راجع الحاشية 210.

أخـرى هي عبارة عن إنشاءات عقيدية تدّعي أنها تعكس حقيقة الأشياء، فإن لم تكن هذه الحقيقة المزعومة إلّا إضـاءة اعتباطيّة مسلّطة على الأشياء، تعادَل برنامج الحقيقة الخاص بها مع أيّ برنامج آخر في الأهمية، فضلًا عن أن الحقيقة تأتي في المرتبة الثانية بالنسبة إلى هذه المذاهب التي تدّعي الانتساب إليها. ولمّا كانت، في أساس انطلاقتها، لا تنزع إلى الحقيقي، بل تنشد الاتّساع، فقد كان أشدّ أنواع التخريف تفلّتًا من الواقع عاجزًا عن إخافتها. هذا النوع من القصور يصدر عن القدرة التنظيمية التي تميّز أعمال الطبيعة، لذا كان على غرار الشجرة، لا حقيقيًّا ولا باطلًا، بل معقّدًا وحسب.

إن الوظيفة التي تؤديها للمجتمع قصورُ الثقافة كلُّها ليست أكثر نفعًا من تلك التي تؤدّيها للطبيعة الأنواعُ الحيّة التي تشكّل الطبيعة نفسها. فضلًا عن أن ما نسميه مجتمعًا هو المجموع الفوضوي البنيان لهذه القصور الثقافية، ليس إلّا (من هنا كانت البورجوازية ترتاح إلى رفقة الأنوار بقدر ما تأنس إلى الورَع الطُّهري). إنه خليط عديم الشكل، لكنه متكاثر. وما التخريف الأسطوري إلّا خير مثال على تكاثر الثقافة هذا.

تكاثرٌ يواجه عقلانيّاتنا بالتحدّي، موجبًا عليها أن تجزَّ هذه الزوائد التي تنمو عشوائيًّا نموّ النبات. لقد حصل اختزال التخريف بطرق مختلفة تجمع بينها صفة الأنَوية (égocentrisme)، حيث كل عصر يظنّ نفسه مركز الثقافة.

أما الطريقة الأولى فتنطلق من التسليم بأن الأسطورة تقول الصدق، وأنها المرآة المجازية للحقائق الخالدة التي هي حقائقنا، إلّا إذا كانت مرآة مشوّهة للأحداث الماضية، بعض الشيء. إن الأحداث التي ترويها شبيهة بالأحداث السياسية الحاليّة (لأن الأسطورة تاريخيّة)، أو إنها ستصبح في أصل الفرديات (individualités) السياسية الحاليّة (لأن الأسطورة إتيولوجيّة). ولمّا كان الإغريق قد ردّوا الأسطورة إلى التاريخ والسلالات البشرية، فقد وجدوا أنفسهم مقودين إلى إعادة خلق العالم منذ ما يزيد على ألفي عام قبلهم. لذا استهلّوا أساطيرهم بمقدمة أسطورية، يليها ماضيهم التاريخي الذي يمتدّ نحو ألف عام، تقريبًا. ذلك أنهم لم يشكّوا لحظة في أن أقدم بشرية حُفظت ذكراها هي أول بشرية وجدت، وأقدم من عُرف هو المؤسّس. ومثلهم فعل أحد أشراف نظامنا القديم حين لم يفكّر في إنشاء التميز، هو الآخر، فدوّن في حوليّاته العائلية الآتي: «كان مؤسس عِرقنا غودرون دو بوسّي (Godron de Bussy) الذي وهب أرضًا لدير فلافنيي (Flavigny) في عام 931، لأن هذه الهبة كانت أقدم وثيقة يحفظها المؤتمن عليها».

على أن بعض المفكّرين الإغريق كانوا يعتبرون، في المقابل، أن العالم بطغماته الحيوانية والبشرية والإلهية هو أقدم مما يعتقد الشعراء الأسطوريون بكثير، لا بل إنه أزليّ، فما السبيل إلى تقليص هذا المدى اللامتناهي بما يتناسب مع مداركنا المتناهية؟ هؤلاء وجدوا الحلّ في الاعتقاد بحقيقة الأشياء والإنسان، معتبرين أن صيرورة العالم

هي عبارة عن عودة مستمرة إلى البدء، لأن كل شيء يتلف ويخرب بفعل الكوارث المرحلية التي آخرها العهد الأسطوري. ذلك ما يعلّمه أفلاطون في الجزء الثالث من كتاب **الشرائع**. وفي خلال الدورات المُشار إليها، تعاود الحقائق والابتكارات نفسُها الظهور، على غرار فلّينة (bouchon) تقضي طبيعة الأشياء بأن تطفو على سطح الماء، باستمرار، حتى في أشد حالات اضطراب الموج وهياجه. وفي الجزء (H) من كتاب السياسة (*Politique*) لأرسطو يطالعنا مثل مؤثّر على هذه الثقة بالحقيقة الطبيعية، حيث يقول الفيلسوف: «لقد انقضى زمن طويل على إقرار النظرية السياسية بوجوب التمييز، في الحواضر، بين طبقة المحاربين وطبقة الفلاحين». أما إقامة المآدب المشتركة ـ (كان المواطنون يتناولون الطعام معًا، بصورة يومية، ما يبعث في الحاضرة مشهدًا شبيهًا بمشهد قاعة طعام رهبانية) ـ فلا تقل عن النظرية المذكورة قِدَمًا، وصاحبا الفكرة فيها هما مينوس في كريت، وإيتالوس (Italos) في إيطاليا. يضيف أرسطو: «على أنه من الأفضل الاعتقاد بأن هذه المؤسّسات، وسواها كثير، قد تمّ ابتكارها مرارًا عديدة على مرّ العصور، لا بل مرارًا لامتناهية». يجب أن نأخذ هذه الكلمات الأخيرة بمعناها الحرفي، لأن أرسطو يؤمن بأزلية العالم ومن ثم بالعودة الأبدية، لكنه لا يتصوّر هذه العودة على شاكلة خلطات «ورق اللعب» المتباينة، في ما يشبه لعبة بوكر كوْنية ـ حيث يؤكّد الظهور الحتمي للمواد والأدوات نفسها أن كل ما يجري هو تركيبة مصادفات وليس ترسيمة سببية ـ وإنما يراها، بصورة أدعى إلى

الطمأنينة والعزاء، صعودًا دوريًّا للحقائق الواقعية نفسها، بحكم حقيقة الأشياء التي تتولّى إيجادها مجدّدًا. يا لها من نهاية سعيدة!

أما نحن المحدَثين فلم نعد نعتقد بالدَّورة بل بالتطور. ذلك أن البشرية التي لبثت ردحًا طويلًا من الزمن في مرحلة الطفولة، بلغت الآن سن النضج ولم تعد تروي الأساطير. لقد خرجت، أو إنها ستخرج قريبًا، من مرحلتها الماقبتاريخية. إن رسالة فلسفتنا تقضي بأن نشجّع ونبارك، على الدوام، وما ينبغي الآن دعمه هو الثورة، ففي نظرنا أنّ الأسطورة لم تعد تقول الحق، لكنها في المقابل لم تتكلّم سُدًى، وإنما كانت تؤدّي وظيفة اجتماعية وحيوية، في انتفاء الحقيقة التي تبقى أنويًّا (égocentriquement)، حقيقتَنا نحن. هذه الوظيفة الاجتماعية التي مارستها الأسطورة تؤكّد أننا عندما نفسّر التطوّر بالمجتمع نكون في حقيقة الأشياء، وكذلك الأمر بالنسبة إلى وظيفة الإيديولوجيا، لذا كانت هذه الكلمة الأخيرة عزيزة علينا جدًّا. كل ما ذكرنا جميل، ولكن العقدة هي: ماذا لو لم يكن هناك حقيقة للأشياء؟

عندما نرمي بحاضرة أو بقصر ما في عُرض الصحراء، لا يكون القصر حقيقيًّا ولا باطلًا إلّا بقدر ما تصحّ هاتان الصفتان في الأنهار وفي الجبال التي لا نهر ولا جبل نموذجيّين لها كي يُنظر في مطابقتها أو عدم مطابقتها له. وكل ما هنالك أن القصر موجود ومعه يبدأ وجود نظام من الأشياء ويكون ثمة ما نقوله عنه، في حين أن سكان القصر سيجدون هذا النظام الاتفاقي مطابقًا حقيقة الأشياء نفسها، لا لشيء إلّا لأن هذا الوهم الخرافي يمكّنهم من متابعة الحياة. على أنه سيكون

بينهم فلاسفة أو مؤرّخون يقتصرون على محاولة قول الصدق في القصْر، والتذكير باستحالة تطابقه مع أيّ نموذج آخر، طالما أنه لا وجود لأي نموذج، في الأصل. وإذا ما توسّلنا تعبيرًا مجازيًّا آخرَ، قلنا: لا شيء يلمع في ليل العالم: إن مادية الأشياء ليست فوسفورية، بالتأكيد، وما من منارة تهدي إلى السبيل الذي يتعيّن سلوكه، وليس في وسع البشر أن يتعلّموا شيئًا ما دام لا وجود بعدُ لما يمكن تعلّمه. لكن مصادفات تاريخهم التي تشبه، في تبسيطيّتها وعشوائيّتها، خلطات الورق المتتالية في لعبة البوكر، تجعلهم يسلّطون حولهم أضواء متبدّلة باستمرار. إذ ذاك لا تعود مادية الأشياء تُضاء كلّ مرة بطريقة مختلفة وحسب، وإنما تغدو الإضاءة نفسها، نظيرَ سواها من الإضاءات، لا حقيقية ولا باطلة، لكنها تبدأ توجد عالمًا هو من إبداع الخيال. ومتى وجدت فُرجة الضوء هذه، في استحالة رؤية أي شيء آخر، حسبَ الناظر أنها الحقيقة بالذات. كذلك يمكننا أن نصوغ جملًا حقيقية أو باطلة في ما تظهره الإضاءة كل مرة. على أن ذلك كله من صنع الخيال، لأن هذه الإضاءات المتعاقبة لا تتطابق مع أي ماديّة، وكيف تكون مطابقة لها ما دامت المادّية نفسها لا توجد لأعيننا بمعزل عن الإضاءة المذكورة؟ كذلك لا يصح أن يُعزى التعاقب المذكور إلى ضرورات ديالكتية تفرضها النزعة العقلانية. لم يحمل إلينا العالم وعدًا بأي شيء، ولا يمكننا أن نطالع فيه حقائقنا.

إن الاقتناع باستحالة الانتساب إلى الحق هو ما يتيح التمييز بين الفلسفة الحديثة وتزييفاتها. أجل، فالخيال هو الموضة، واللاعقلانية

التي تنفي عن الآخرين صفة التعقّل الحق تفوق العقل حظوةً، واللاملفوظ يُفيض في الكلام. بيد أن المسألة هي هذه: هل يقتصر دور اللاملفوظ (non-dit) على الوجود أم أنه شيء حسن، ولأن ثمة حقيقة اسمها التأديب الذاتي الممدِّن يجب أن يُعطى له حق الكلام؟ أم تُراه ـ والأمران سيّان ـ شيء سيئ ينبغي حجب هذا الحق عنه؟ هل هو صِنوُ الطبيعي أم أنه ـ والأمران سيّان ـ صنو الهمجية المنبعثة باستمرار؟ هل إذا طردناه من الباب إلى مطلق فراغ يحيط بالقصر الحالي، يظل كالقدر المحتوم يسعى إلى الدخول منه، فلا نجد بدًّا من أن نفتح له الشبّاك؟ وهل هكذا توجد رسالتنا منقوشة في الأشياء بصورة ميل طبيعي إذا ما اتبعناه كنّا أناسًا صالحين؟ إنها لخمور معتَّقة سُكبت في زِقاق جديدة؛ خمورٌ جرت تسميتُها: عقل، أخلاق، الله، الحقيقة، لكنها في نظرنا قابلة لأن تكتسب نكهةً حديثة إذا ما سكبناها في زِقاق نزْع الوهم، من خلال نقد الإيديولوجيات وجعل الفلسفة عالمًا معكوسًا، ووضع الوعي واللغة كليهما موضع شك. على أن هذه القصص الخشنة والمأسوية، شأن قصص أيام زمان، تُسفر عن نهاية حسنة، لأننا موعودون بالنهاية السعيدة. ثمة درب ـ وهذا ما يطمئن ـ وهذا الدرب هو مهنتنا، وهذا ما يثير الحماسة. أما التزييفات فيسهل التعرّف إليها من خلال ما تشيعه من دفء إنساني: إن يكن ثمة شعور لا يبعثه فيَّ نثنائيل(*) [عطيّة الله] (Nathanaël) فهو الورع. مِن

(*) نثنائيل هو الرسول الذي اعترف قبل سائر الرسل بألوهية المسيح، حتى قبل القديس بطرس (يوحنا، 1: 43ـ 51).

الديماغوجية ألّا نوضح أن التحليل التأمّلي لبرنامج أو «خطاب» ما لا يؤدّي إلى إبداله ببرنامج آخر يرجح عليه في ميزان الحقيقة أو إلى إبدال المجتمع البورجوازي بمجتمع أكثر عدالة، وإنما يأتي بمجتمع آخر، أو ببرنامجٍ وخطاب آخرين. يبقى من الجائز تمامًا أن نفضّل هذا المجتمع الجديد أو تلك الحقيقة الجديدة، ولكن بشرط أن نمتنع عن إعلان هذه أكثر حقّانيةً وذاك أكثر عدالة.

لا نزعم، إذًا، أن الدرب الحقيقي هو التروّي والحذر، وإنما يكفي ألّا نؤلّه التاريخ، وأن نُبليَ البلاء الحسن في معركتنا ضد الإيديولوجيات التي ألحقت بنا ضررًا فادحًا. إن برنامج المحافظة المتشدّدة هذا لا يقل عن سواه اعتباطية. وإذا ما وجب أن نقيس الأشياء بأعداد الموتى المليونية، وجدنا أن عدد الضحايا الذين سقطوا وسيسقطون غدًا بسبب الوطنية، التي لم يعد أحد يأتي على ذكرها، يساوي عدد الذين سقطوا بسبب الإيديولوجيات التي تثير فينا أشدّ مشاعر السخط والغضب. ما العمل، إذًا؟ هذا أحد الأسئلة التي كان محظورًا طرحها. إن التصدّي للفاشية والشيوعية، أو الوطنية، أمرٌ خطير، لأن جميع الكائنات تعيش على التحيّز المُسبَق، وتحيُّزُ كلبي (mon chien) هو ضدّ الجوع والعطش وساعي البريد والإرغام على اللعب بالكرة، لكنه مع ذلك لا يسأل نفسه عمّا يتعيّن عليه فعله ولا عمّا يُسمح له بأن يأمل به. يريدون من الفلسفة أن تجيب عن هذين السؤالين، ويحكمون عليها انطلاقًا من أجوبتها، غير أن مركزيّة ـ إنسانية (anthropocentrisme) راسخةً ستكون الوحيدة

التي تعتبر أن المشكلة تنطوي على حل، لا لشيء إلّا لأننا في حاجة إلى هذا الحل ولأن الفلسفات التي تقدّم مبرّرات للحياة هي أصحّ من غيرها. علاوةً على ذلك، هذه الأسئلة ليست على ما نظنّ من بداهة، ولا تفرض نفسها تلقائيًا. معظم العصور لم تشكّ في نفسها ولم تطرح هذه الأسئلة لأن تلك المسمّاة فلسفة كانت جناحًا لمختلف أنواع البضاعة التساؤلية: ما العالم؟ كيف نكون سعداء، أي استكفائيين (autarciques)؟ كيف نوفّق بين مسائلنا المطروحة والكتب الموحاة؟ ما هي طريق التغير الذاتي؟ كيف ننظّم المجتمع بحيث نكون في اتجاه التاريخ؟ ما يجعلنا ننسى السؤال قبل أن نظفر بالجواب.

إن التأمل التاريخي هو نقد يحدّ من ادّعاءات المعرفة ويقتصر على قول الصدق في الحقائق، من دون أن يتكهّن بوجود سياسة حقيقية أو علمٍ بالخط العريض. ولكن، هل من تناقض في هذا النقد؟ وهل يمكن القول: الحقيقة هي أنه لا وجود لحقائق؟ أجل. ونحن لا نلعب لعبة الإغريق المتجدّدة، لعبة الكاذب الذي يكذب ويقول: «أنا أكذب»، فيكون قد نطق بالحق. ما من كاذب بشكل عام، بل من خلال ما يقول، فإذا قال أحدهم: «كنت دائمًا أخرّف»، لم يكن يخرّف في قوله هذا إذا ما أوضح الآتي: «كان تخريفي يكمن في الاعتقاد بأن تخيّلاتي المتتالية هي حقائق قائمة في الأشياء».

ذلك أن الثقافة العالمية تغدو باطلة إذا صحّت حقيقتي الراهنة في الإنسان والأشياء، ما يستدعي تعليل صفة البطلان الشامل في مقابل تمتّعي بامتياز الحقّانية الحصري. أوَنبحث عن نواة حقيقة في صميم

البطلان؟ أم ننسب إلى التخريف وظيفةً حيوية، نظير برغسون، أو اجتماعية، على غرار السوسيولوجيين؟ إن الطريقة الوحيدة للتخلّص من هذا الإرباك تكمن في التسليم بأن الثقافة ليست حقيقية من دون أن تكون باطلة.

لقد لجأنا في ذلك إلى ديكارت الذي كان يُسِرّ إلى أصدقائه في مراسلاته، من دون أن يجرؤ على نشر ما يقول، بأن الله لم يخلق الأشياء وحسب، بل الحقائق أيضًا، بحيث إن ناتج اثنين زائدًا اثنين ما كان ليساوي أربعة لو لم يشأ الله ذلك، أي أن الله لم يكن يخلق ما كان حقيقيًّا مسبقًا، بل إن الحقيقي هو ما خلقه الله كذلك، ولو لم يخلق الله الحقيقي والباطل لما كان لهما أيٌّ وجود. وليس يُطلب منّا، في المقابل، إلّا أن نمنح خيال البشر المكوِّن قدرة التكوين الإلهية هذه، أي قدرة الخلق في انتفاء أيّ نموذج سابق.

قد نستهجن بادئ الأمر الفكرة القائلة أن لا وجود لحقيقي ولا باطل، لكننا سرعان ما نألفها لسبب بدهي هو أن قيمة الحقيقة غير مجدية، كونها ذات استخدام مزدوج. والمقصود بذلك أن الحقيقة هي الاسم الذي نعطيه لخياراتنا التي لا نتراجع عنها، فإن تراجعنا قلنا إنها خاطئة، ما يشهد على شدة احترامنا للحقيقة. حتى النازيون كانوا يحترمونها، ولأنهم يحترمونها كانوا يقولون إنهم محقّون، ولم يقولوا مرةً إنهم على خطأ. لقد كان في إمكاننا الردّ عليهم بأنهم على خطأ، ولكن، أيّ جدوى من ذلك؟ طالما أننا لم نكن وإيّاهم على الموجة نفسها، كما أننا لن نكون واقعيين إذا ما اتهمنا بالخطأ هزة

أرضية. أوَينبغي، والحالة هذه، أن نهتف قائلين إن الشرط الإنساني مأساوي وتعِس، إذا لم يكن للبشر الحق في الاعتقاد بما يفعلون أو إذا كان محكومًا عليهم بالنظر إلى ذواتهم بالعين التي ينظرون بها إلى أجدادهم الذين اعتقدوا بجوبيتر أو هيراكليس؟ هذه التعاسة لا وجود لها، في الواقع. إنها من ورق ومجرّد موضوع خطابي، أو بالأحرى لا يمكن أن تكون موجودة إلّا في نظر التأمّلية التي لا يتعهّدها إلّا المؤرّخون. لكن المؤرّخين ليسوا تعساء، وإنما لديهم مصالح. أما بالنسبة إلى الناس الآخرين، فإن التأمّلية لا تخنقهم ولا تشلُّ مصالحهم. لذا تبقى برامج الحقيقة مضمرة ومجهولة من الذين يمارسونها ويسمّون حقيقةً كلّ ما يعتنقون. ليست فكرة الحقيقة أوليّة، ولا تظهر إلّا عندما نُدخِل الآخرين في اعتباراتنا، كما أنها تكشف انصداعًا خفيًّا. ولكن ما سبب افتقار الحقيقة الشديد إلى الحقيقة؟ إنها قشرة اللااكتفاء القطيعي (grégaire) الذي يفصلنا عن إرادة القوة.

وحده التأمل التاريخي يستطيع أن يوضح برامج الحقيقة وإظهار تغيّراتها، لكن هذا التفكير ليس نورًا ثابتًا ولا يسجّل مرحلة في درب البشرية، ذلك الدرب المتعرّج الذي لا تقود مزالقه بالحق إلى الأفق، ولا تتقولب على النتوءات القاسية لأي بنية تحتية. هذه الطريق التي تتابع تكسّرها وفق مصادفات غالبًا ما لا يأبه لها المسافرون، فيعتبر كلٌّ منهم أن طريقه هي الصحيحة والحقيقية، ولا يضطربون لرؤية الانحرافات التي تتسبب بها لآخرين. إلّا أنه يحصل في هنيهات

نادرة أن يُظهر أحد المنعطفات استعاديًّا قطعة طويلة من الطريق، بكل ما فيها من تعرّجات، ويكون مزاج بعض المسافرين من سرعة التأثر بحيث ينفعلون بهذا التيه. هذه الرؤية الاستعاديّة تقول الحق، لكنها مع ذلك لا تجعل الطريق أكثر خطأ وبطلانًا، ما دام يستحيل أن تكون حقيقية. لذا كانت ومضات الوعي الاستعادي ضئيلة الأهمية، لا تتعدّى كونها حدثًا عارضًا، حيث إنها لا تساعد في إيجاد الطريق المستقيمة ولا تعلن مرحلة معيّنة من الرحلة ولا، حتى، تحوّل الأفراد الذين حرّكت مشاعرهم. ولمّا لم يكن الإنسان قصبة مفكّرة، فإننا لا نرى المؤرّخين يفوقون لامبالاة عامة البشر أو يصوّتون بطريقة مختلفة. لَعلّي أقول ما أقول لأنني ألّفت هذا الكتاب في الريف، حيث كنت أحسد الحيوانات على هدوئها ودعتها.

لقد كانت غاية هذا الكتاب في منتهى البساطة، إذًا، وكلّ من يملك الحد الأدنى من الثقافة التاريخية لا يتوانى، لدى قراءته العنوان، عن الإجابة: «بالتأكيد كانوا يعتقدون بأساطيرهم». وإنما أردنا أن يصبح ما كان بدهيًّا عندهم [الإغريق] بدهيًّا عندنا، وأن نستخلص ما تنطوي عليه هذه الحقيقة الأولية من حقائق.

ثبت تعريفي

الأب هوك (Huc): هو ريجيس إيفاريست هوك، (1813 ـ 1860) (Régis Évariste Huc) ، راهب فرنسي، من رهبنة الآباء اللعازاريين، بشّر بالمسيحيّة في بلاد الصين ومنغوليا والتيبت. وضع عن رحلاته مؤلفات عدة تناول فيها الصعوبات التي واجهته في أسفاره ودوّن مشاهداته الاجتماعيّة والعلميّة التي أثارت اهتمام الأوروبيين ببلدان آسيا الوسطى وفتحت الطريق أمام الدراسات الآسيويّة. من أشهرها: *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet et la Chine pendant les années 1844, 1845, 1846*. 2 volumes, Paris, 1850, Adrien Leclère.

الأباطرة الأنطونيون (Les Antonins): هم سلسلة الأباطرة الذين حكموا الإمبراطوريّة الرومانية خلال الفترة الزمنية الممتدة من سنة 98 م. حتى سنة 192 م. وهم تحديدًا: تراجان الذي عرفت الإمبراطوريّة في عهده أوج اتساعها الجغرافيّ، وأدريانوس، وأنطونيوس بيّوس الذي أعطى اسمه لهذه المجموعة، وماركوس أوريليوس، ولوتشيوس فيروس، وآخرهم كومودوس. وقد شهدت الإمبراطوريّة، في عهد هؤلاء الأباطرة، عزًّا لم تعرفه من بعدهم.

أبيانوس الإسكندري (Appien): مؤرّخ يوناني من العهد الروماني، ولد في أواخر القرن الأول للميلاد وتوفي بعد سنة 161 م. تعود شهرته إلى وضعه مؤلف التاريخ الروماني.

أبيون (Apion): عالم لغوي شهير وصاحب مؤلفات تتناول مواضيع متنوّعة. عاش في النصف الأول من القرن الأول للميلاد. إغريقي الأصل، ولد في الفيّوم وانتقل منذ صغره إلى مدينة الإسكندريّة حيث برع في العلوم وتعمّق في دراسة هوميروس... قام بأسفار عديدة إلى المدن اليونانية الكبرى، وأخصُّها روما حيث راح يُعلّم ويُلقي المحاضرات عن هوميروس. وقد لاقت محاضراته نجاحًا كبيرًا... كان شخصيّة بارزة في زمانه، لكنه كان متعجرفًا، محبًّا للشهرة ساعيًا إليها، ما حمل بلينيوس القديم إلى الإزدراء به. عُرف أبيون بعدائه لليهود عامة ويهود الإسكندريّة بنوع خاص، وقد كتب كثيرًا من المقالات ضدّهم، ما استوجب ردّ المؤرّخ اليهودي فلافيوس يوسيفوس عليه في كتاب خصّصه له بعنوان **الردّ على أبيون**.

أتريه (Atrée): هو حلقة أساسيّة من سلالة الأتريد (Atrides) التي لاحقتها لعنة القدر على مدى قرون عدة. بدأت اللعنة على طنطاليوس (Tantale) الذي تحدّى الآلهة فعانى في الجحيم الجوع والعطش والخوف من صخرة هائلة معلقة فوق رأسه تهدّده بالسقوط وتذكّره على الدوام بأنه لم يكن سوى إنسان مائت وأخطأ كثيرًا عندما قارن نفسه بالآلهة. وقد انتقلت مفاعيل هذه اللعنة إلى ذرّيته.

أجيريا (Égérie, Egeria): هي حوريّة الينابيع، تزوّجها الملك الطيّب، نوما بامبيليوس، خليفة رومولوس وثاني ملوك روما من سلسلة الملوك السبعة. شاركت زوجها إدارة شؤون الحكم، إذ كانت تلتقيه دوريًّا في الغابة وتنصحه بما ينبغي فعله من أجل حسن تدبير مملكته. لدى موت زوجها الملك استولى عليها حزن عميق ولم تُنجِع معها التعزية، فحوّلتها الإلهة ديانا إلى ينبوع ماء.

أحفاد(الـ) (Epigones): هم أحفاد القادة السبعة الذين هاجموا مدينة طيبة بإمرة بولينيس الطامح إلى استعادة الحكم من أخيه

إيتيوكل. فشلت الحملة وانتهت بمقتل الأخوين العدوين، لكن هؤلاء الأحفاد عادوا فهاجموا مدينة طيبة بعد حين وافتتحوها.

أحفاد هيراكليس (Héraclides): عند موت هيراكليس طرد ملك ميكينا، أوريسته (Eurysthée)، أبناءَ البطل من المدينة بعد أن اضطهدهم واتهمهم زورًا، لكن أحفاد البطل عادوا فاستعادوا بالقوّة جميع المدن والمناطق التي كانت لسلفهم هيراكليس.

آخائيون(الـ) (Achéens): هم فرع من الشعوب الهندو- أوروبيّة؛ تركوا مناطق البلقان الشماليّة واتجهوا جنوبًا فاستولوا على بلاد اليونان حوالى سنة 1900 ق.م. نقرأ في الملحمة الهوميريّة، **الإلياذة**، أن الآخائيين شنّوا حربًا على مدينة طروادة بإمرة مينيلاوس وأخيه أغاممنون، واجتاحوا المدينة بعد حصار دام أكثر من عشر سنوات. وقد يكون الآخائيون أيضًا قبيلة يونانيّة قديمة متحدّرة من هيلّن (Hellen)، تسمَّوا باسم سلفهم الأول آخيوس، وأعطوا اسمهم إلى آخائيا، المنطقة التي قطنوها في شمال غرب الأرغوليد وجنوب تيساليا. من أكبر مدنهم: سيكيون وباتراس وأولمبيا.

أزنديون(الـ) (Azandé): يتألّف الشعب الأزندي من مجموعة قبائل تعيش حاليًا في ثلاثة بلدان هي: جمهوريّة الكونغو الديموقراطيّة، وجمهوريّة أفريقيا الوسطى والسودان. يتبنّى الأزنديون معتقدات إحيائيّة تتجلّى في ممارسة السحر والشعوذة.

إفهيميروس أو يوهيميروس (Évhémère): هو فيلسوف وكاتب ميثولوجيا إغريقي من القرن الرابع قبل الميلاد. يحدّد المؤرّخون ولادته حوالى سنة 316 ق.م. من أشهر كتبه التي لم يصل إلينا منها سوى مقاطع وشذرات، كتاب **التاريخ المقدّس** الذي يُعقلن الأساطير الإغريقيّة ويعتبر الآلهة أبطالًا بشريين تمّ تأليههم بعد مماتهم. وقد عُرفت بشريّة الآلهة هذه بالنظريّة «الإفهيميريّة» أو اليوهيميريّة.

أكتيون (Actéon): يروي أوفيد أسطورة أكتيون في **تحوّلاته** (III, 138 - 252). كتب القدر لقدموس، كما هو معروف، أن أحدًا من ذرّيته لن يعرف السعادة في حياته. هذا ما سيحلّ بابنه أكتيون الذي قادته ظروف خفية إلى مخبأ إلهة الصيد، أرتيميس فيما كانت تستحم والحوريّات يحطنَ بها من كل جانب. ولمّا رأى عريها رشقته بالمياه ولعنته، فتحوّل إلى أيّل ولم يشأ العودة إلى قصره بهذا الشكل الحيواني مخافة أن تسخر منه حاشيته. وبينما هو في حيرة من أمره تنبّهت له كلابه فلاحقته ومزقته تحت أنظار الإلهة الساخرة.

إينياس (Énée): هو ابن أنشيز (Anchise) وإلهة الجمال فينوس، وأحد الأبطال المدافعين عن طروادة. تمكّن، بعد سقوطها بيد الإغريق، من الفرار إلى إيطاليا حيث أسس مدينة لافينيوم (Lavinium). تَعتبر الميثولوجيا رومولوس، مؤسّس مدينة روما، أحد أحفاده. من نسله أيضًا الفاتح الكبير يوليوس قيصر. خلّد الشاعر اللاتيني فيرجيل هذا البطل الطروادي بملحمة **الإنياذة** (Énéade) الرائعة، وقد فاجأته المنيّة قبل إنجازها.

باخنات (Thyades): هنّ النساء اللواتي كنّ يحتفين بأعياد ديونيسوس، ويرافقنه في أسفاره. كنّ يتنقلن شبه عاريات أو يرتدين جلود الماعز والفهود وسائر الحيوانات، ويملأن الأمكنة بصراخهن المزعج ويستسلمن إلى الهذيان الشرس والممارسات الجنسيّة في الأعياد الديونيسيّة.

باندورا (Pandore): هي المرأة الأولى التي جمّلتها الآلهة بجميع الحلى والصفات والمهارات ومظاهر الحياة الرغيدة، وأرسلتها إلى البشر... بانت وكأنها تحمل لهم السعادة، لكنها كانت في الحقيقة، مجلبة لتعاستهم وسببًا لنقمتهم، ولا سيّما أن حشريتها دفعتها إلى رفع الغطاء عن جرّة غريبة كانت قد تسلمتها من الآلهة، وعلى الفور

خرجت من عنق هذا الإناء كل الشرور والويلات والآلام والأمراض التي رتبها زفس بعناية فائقة في داخلها وانتشرت في جميع أنحاء المعمورة. وعندما أعادت الغطاء إلى مكانه لم يبقَ إلّا الرجاء عالقًا في قعر ذاك الوعاء المشؤوم! والرجاء، في نظر الإغريق، نذير شؤم يُشعر بالعوَز والتعاسة على الدوام.

بروبِرس (Properce): أي سيكستوس بروبرسيوس، شاعر غنائي لاتيني، ولد في مقاطعة أومبريا شمال إيطاليا سنة 47 ق.م. في كنف عائلة ميسورة وتوفي في روما حوالى سنة 15 م.

بروزوبوغرافيا (Prosopographie): علم وصف الأمكنة والآثار والأشخاص في بيئة اجتماعيّة محدّدة من أجل إبراز ميزاتها المشتركة وأصولها وروابط القرابة بين أفرادها. يشكّل هذا العلم علمًا مساعدًا لعلم التاريخ.

البولنديست (Bollandistes): أقدم جمعية علمية لا تزال قائمة حتى يومنا هذا، تضمّ علماء يسوعيين حصرًا، أسسها في القرن السابع عشر جان بولاند (Jean Bolland)، في مدينة أنفرس يوم كانت تلك المدينة تحت الحكم الإسباني. تُعنى بدراسة حياة القديسين من شرقيين وغربيين ويونانيين، والتمييز فيها بين ما هو تاريخي أصيل وما يداخلها من روايات وعناصر شبه أسطوريّة.

بوليب (Polybe): أو بوليبوس، 208 ـ 126 ق.م.، كان قائدًا عسكريًّا، ورجل دولة، ومحللًا سياسيًّا، وأشهر مؤرّخي اليونان في زمانه. وضع كتاب **التواريخ** (*Histoires*)، وهو مؤلَّف ضخم يحتوي على أربعين جزءًا لم يصل إلينا منها سوى خمسة أجزاء كاملة ومقاطع متفرّقة من سائر الأجزاء. أمّا صيغة الجمع التي تميّز عنوان هذا الكتاب فهي للدلالة على شموليّته إذ أراده بوليب تاريخًا عامًّا يتناول مجمل الأحداث التي عرفتها البشريّة منذ بدايتها.

البيثياريّة (Pythiques): مجموعة قصائد نظمها بندار، 518ـ438 ق.م.، أشهر شاعر غنائي عرفته بلاد اليونان في العصور القديمة. تتألف هذه المجموعة من اثنتي عشرة قصيدة تحتفي كل منها ببطل من أبطال الألعاب البيثاريّة. يتغنى الشاعر بالفائز في كل مباراة، يُعظمه ويذكر اسمه وأصله واسم المدينة التي نشأ فيها، كما يُحدّد المباراة التي فاز فيها.

بيثاريّة (الـ) الألعاب: مباريات رياضيّة كانت تُقام كل أربع سنوات في مدينة دلفي إكرامًا للإله أبولون تذكيرًا بانتصاره على البيتون.

بيدكر (Baedaker): هو كارل بيدكر، 1801 1859، الكاتب والناشر الألماني الشهير الذي ابتكر فكرة وضع دليل سياحيّ حديث لكُبريات المدن الأوروبيّة يتضّمن معلومات وافية عن تاريخ كل مدينة وما تحتويه من متاحف وآثار قديمة، بالإضافة إلى خرائط واضحة تمكّن السائح من التنقل في أرجائها بسهولة.

بيلوبونيز، حرب(الـ) (Guerre du Péloponnèse): نشبت هذه الحرب سنة 431 ق.م.، بين تحالف ديلوس بقيادة أثينا وتحالف البيلوبونيز بإمرة اسبارطة وانتهت سنة 404 ق.م. بانتصار اسبارطة وانهيار عصبة ديلوس. هكذا خسرت أثينا هيمنتها على سائر المدن اليونانيّة.

توأمان(الـ) (Dioscures): هما البطلان كاستور وبولوكس. كان الأول ملاكمًا والثاني مروّض أحصنة.

جان بوكاس (Boccace): أو جيوفاني بوكاتشيو (1313م. ـ 1375م.)، أحد أشهر كبار شعراء عصر النهضة الإيطاليّة.

حرب السبعة ضد طيبة (Les Sept contre Thèbes): بعد أن تمسّك إيتيوكل بعرش طيبة ورفض تسليمه لأخيه الأكبر بولينيس، هرب هذا الأخير إلى مدينة أرغوس وتزوّج من أرجي (Argie) ابنة

الملك أدراست (Adraste) الذي جند حملة عسكريّة بإمرة سبعة قادة، بهدف إعادة العرش إلى صهره. وزّع بولينيس هؤلاء القادة على أبواب المدينة السبعة وتولى، هو بنفسه، مهاجمة الباب السابع الذي كان يدافع عنه أخوه إيتيوكل. لكن الحملة انتهت بمقتل الأخوين اللذين تحققت فيهما لعنة أبيهما. أما أدراست فقد لجأ إلى أثينا مع فلول جيشه. وبعد عشر سنوات أعاد أدراست الكرّة فهاجم طيبة مجدّدًا مع أبناء القادة السبعة (Epigones) الذين صمّموا على الانتقام لآبائهم، فنجحت الحملة واستولى ابن بولينيس ثرساندر على عرش طيبة. أما الملك العجوز أدراست الذي فقد ابنه في الحرب، فقد مات في مدينة ميغارا.

حرب العمالقة (Gigantomachie): هي الحرب التي دارت بين العمالقة والآلهة الأولمبيّة بتحريض من غايا التي أرادت أن تثأر لأبنائها المكبّلين في الترتار. كانت هذه الحرب شرسة للغاية وتسبّبت بدمار كبير لكنها لم تسفر عن نتائج حاسمة إلّا بعد أن علمت الآلهة الأولمبيّة بنبوءة قديمة تقول باستحالة الانتصار على العمالقة من دون مساعدة البشر المائتين، ما دفع زفس إلى الاستعانة بابنه هيراكليس الذي أخضع العمالقة بقوّته الهائلة. بذلك تمكّن ملك الآلهة وصحبه من التغلب على أعدائه وطمرهم تحت الجبال والجزر البركانيّة.

الروايات الأسطورية المتعلقة بكرونوس: هو أصغر أبناء غايا وأورانـوس، حرّضته أمه على بتر عـورة أبيه، فاستجاب لندائها، واستولى على عرش أبيه. حرّر إخوته وأخواته، العمالقة والعملاقات، من قيودهم الدهرية التي كان أورانـوس قد كبّلهم بها في أعماق الترتار. تزوّج من أخته رِيا وأنجب منها ثلاث إلهات، هنّ: هستيا إلهة الموقدة وحامية العائلة، وديميترا إلهة الفصول والحصاد، وهيرا زوجة زيوس العتيدة، وثلاثة آلهة، هم: بوسيدون إله البحر، وهاديس إله الجحيم، وزفس ملك الآلهة العتيد. كان كرونوس يحرص على

تقييد أولاده في جوفه إذ يسارع إلى ابتلاعهم فور ولادتهم مخافة أن يصيبه يومًا ما أصاب أباه، وإبطالًا لمفعول النبوءة التي سمعها يومًا من والديه غايا وأورانـوس اللذين أخطراه بأنه سينجب ابنًا يخلعه عن عرشه ويستولي على مجمل الكون. لكن ريا فكّرت بالتآمر على زوجها ومنعه من ابتلاع صغارها، فلما حان ميعاد وضع ابنها زفس، هبت مسرعة تطلب نصيحة والديها، فنصحاها بأن تذهب فـورًا إلى ليكتوس في جزيرة كريت وتخبّئ المولود الجديد في مغارة فسيحة، تحت جبل عالٍ تكسوه غابة كثيفة الأشجار، حيث يكون زفس في مأمن من شرّ أبيه. ولكي لا تساور الظنون كرونوس، أشارت غايا على ابنتها بأن تقدم إلى كرونوس شيئًا يبتلعه بدلًا من الصبي الصغير! فقمّطت ريا حجرًا بالأقمشة، وجعلته في حضنه، فأمسك به لتوّه وابتلعه كعادته. وعندما بلغ زفس سنّ الرجولة شنّ حربًا على أبيه وخلعه عن العرش وكبّله في الترتار قبل أن يعود ويُفرج عنه لاحقًا.

سرير بروكوست (Procuste): هو سرير التعذيب والموت وفرضُ القياس نفسِه على البشر كلهم. كان بروكوست، أي «الطارق بالمطرقة»، مسخًا يقيم على جانب الطريق الممتدّة بين تريزينا وأثينا. يستضيف المسافرين ويصرّ على إعطاء سرير طويل لقصار القامة، وسرير قصير لطوال القامة. عندما يخلد ضيوفه إلى النوم العميق، يسارع هذا الشرير ويكبّلهم في أسرّتهم فيقطع من القامة الطويلة كل ما يزيد عن السرير، ويسحق بمطرقة كبيرة القامة القصيرة كي يسهل عليه تمديد ما تبقى منها على مدى السرير الكبير. قتل البطل تيزيوس هذا المسخ وهو في طريقه إلى أثينا لملاقاة أبيه الملك أجيوس.

سورومات (Sauromates): هم الشعب السيتي القديم المؤلف من قبائل بدو رحّل تنتمي إلى الفرع الإيراني الشمالي من مجموعة

الشعوب الهندو أوروبيّة، أقام في سيتيا، جنوب روسيا، في منطقة تمتدّ من نهر دون (Don) إلى جبال الأورال، قبل أن يندمج، اعتبارًا من القرن الأول الميلادي، مع سائر الشعوب الأوروبيّة. وتؤكّد الاكتشافات الأثرية أن نساء هذا الشعب كنّ يحظَين بمرتبة اجتماعيّة بارزة ويمارسن دورًا قتاليًا فاعلًا في الحروب. يؤكّد ذلك ما تمّ العثور عليه في قبور نسائية من أسلحة قتالية تدلّ على مشاركتهن في المعارك ودورهنّ القيادي في الحروب.

سيريس (Cérès): ورد في الجزء الثامن من **تحوّلات** أوفيد أن مينوس، ملك جزيرة كريت، وهو في طريقه إلى أثينا كي يثأر من ملكها أيجيوس الذي اتهمه بقتل ابنه أندروجيه، حاصر مدينة ميغارا. ولما أطلت سيللا، ابنة ملكها نيسوس، من أعلى أسوار المدينة، شاهدت مينوس، فوقعت في غرامه، وقصّت من شعر أبيها خصلة أرجوانيّة كانت تضمن له الخلود وللمدينة الديمومة الأبديّة. لكن الفتاة ما لبثت أن ندمت على فعلتها واستولى عليها حزن عميق جلب لها اليأس وكره الحياة إلى أن أشفقت عليها أمفيتريت وحوّلتها سيريس إلى قنبرة.

سيكروبس (Cécrops): يُعتبر سيكروبس المؤسّس الأسطوري لمدينة أثينا وأول ملك على منطقة أتيكا.

سيلا (Scylla): نقرأ في **الأوديسة** أن عوليس واجه خطر صخور متحرّكة تسحق المراكب التي تعبر بينها. بيد أنّ هذه الصخور القاتلة كانت أقلّ خطرًا من مسخين أنثويين رهيبين يكمنان في الجوار: شاريبد النهم، وسيلا الذي تعلو جسمه المريع ستة رؤوس كلاب مخيفة، تنهش البحّارة الذين يقودهم سوء قدرهم إلى الإبحار في محيطها.

سيلينات(الـ) (Silènes): شخصيات ميثولوجيّة شنيعة المنظر، تداخل جسمها بعض الأطراف الحيوانيّة، لكنّها تمتاز بمعارف واسعة،

وذكاء وقّاد. كانت في عداد موكب المعربدين الذين يرافقون ديونيسوس في حله وترحاله ويسرفون في شرب الخمر والرقص وممارسة الجنس.

علم الواجبات الأدبيّة (Déontologie): علم يتضمن مجموعة مبادئ وقواعد أدبيّة ترعى المهن والحرف، يُفرَض على كل من يتعاطى المهنة الالتزام بها. ذلك ما كان معمولًا به منذ القدم، في مهنة الطبّ، مثلًا، وما هو مفروض في أيامنا على أصحاب المهن الحرّة بعد إنشاء النقابات العمّاليّة المعاصرة. يُشكّل هذا العلم فلسفة أخلاقيّة لها قائمة من القوانين والوصايا التي ترعى التصرّفات الإنسانيّة وتوجهها نحو خير الفرد والمجتمع.

غزو(الـ) الدُّوْري (Invasion dorienne): كان الدوريّون شعبًا محاربًا متعجرفًا نزل من وسط بلاد اليونان إلى جنوبها وغزا مناطق واسعة من بلاد البيلوبونيز، جاعلًا من مدينة اسبارطة عاصمة له.

غورغونات(الـ) (Gorgones): أخوات ثلاث: اثنتان منهنّ خالدتان، والثالثة، ميدوسا، مائتة. شعرهن من الأفاعي، ومن فمهنّ تخرج أنياب في مثل ضخامة أنياب خنزير برّي، لهنّ أيدٍ من البرونز، تنتهي ببراثن ومخالب معدنية، كما يعلو ظهرهنّ جناحان من الذهب يمكّنانهنّ من الانقضاض على فريستهنّ بسرعة البرق وفي كل الظروف، وكل من لاقى نظره أنظارهن تحوّل تمثالًا من حجر. تمكّن البطل فرساوس، بعد رحلة طويلة محفوفة بالمخاطر، وبمساعدة الإلهة أثينا، من قطع رأس ميدوسا المائتة بمبضعه السحري. ثمّ قصد الملك بوليديكتيس عارضًا أمامه وأمام المدعوين إلى مائدته رأس ميدوسا، فتحوّلوا جميعهم تماثيل حجريّة. وهكذا تمّ له الانتقام من هذا الملك الظالم، مغتصب عرش أبيه.

فاساري (Vasari): جورجيو فاساري، 1511ـ 1574، رسّام إيطالي شهير ومهندس معماري ومؤرّخ من عصر النهضة، اشتُهر بكتابة سيَر الفنانين والمهندسين المعماريين الإيطاليين.

فونوس (Faune): هو ثالث ملوك إيطاليا في الزمن الأسطوري. كان أحفاده الفونوسيون (Faunes) أنصاف آلهة، يعيشون في الغابات ويعملون في الزراعة، يميلون إلى العزف والغناء ومعاشرة حوريّات الغابات ويعمّرون طويلًا.

قصائد الملحميّة (الـ) (Grandes Ehées): قصائد مخصّصة لتعظيم أشهر نساء الميثولوجيا، أمثال آريان وفيدر وأنتيغونا وألكترا...، يتطرّق فيها واضعها هسيودس إلى أنسابهنّ وحقوقهنّ وأعمالهنّ وميلهنّ إلى الزواج من رجال يفوقونهن شرفًا وثروة. عُرفت هذه القصائد عند الرومان بـ«الكاتالوج».

كاتول (Catulle): شاعر روماني من عائلة نبيلة، ولد عام 84 ق.م. وتوفي عام 54 ق.م.

كاليماكوس (Callimaque): شاعر يوناني وُلد في كيرينا (Cyrène)، إحدى المستعمرات الإغريقية الخمس القائمة آثارها حاليًّا في ليبيا، وتوفي في الإسكندرية سنة 240 ق.م.

كوريتيس(الـ) (Courètes) : آلهة ثانويّة في جزيرة كريت، سهرت على زفس في مخبئه يوم كان صغيرًا، لكنه عاد وأبادها لانحيازها إلى زوجته هيرا ضدّه.

كومسومول(الـ) (Komsomol): هي التسمية الشائعة لاتحاد الشبيبة اللينينيّة الشيوعيّة. أسّسه لينين في عام 1918 وارتبطت هيكليّته التنظيميّة بهيكليّة تنظيم الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي. شكّل هذا الاتحاد مصدرًا لتجييش أغلبيّة المنتسبين إلى الحزب، ومنه برز كبار رجالات الدولة الذين حكموا الاتحاد السوفياتي طيلة الحقبة الشيوعيّة.

لستريغيّون (Lestrygons): شعب متوحش، من أكلة اللحوم البشرية. نقرأ في الأوديسة أن عوليس، في إحدى رحلاته، رسا في

بلاد اللستريغيّين، والتقى رجاله فتاة ضخمة القامة، يناهز طولها ارتفاع شجرة دُلب عتيقة، جاءت تستقي الماء من أحد الينابيع. دعتهم إلى مرافقتها إلى قصر أبيها ملك الجزيرة أنتيفاتيس اللستريغيّ، حيث وجدوا أنفسهم أمام مسخين في مثل ضخامة الجبال. وللحال أمسك أنتيفاتيس بأحد البحّارة، فحطَم رأسه وافترسه نيئًا. وإذ أسرع سكان القرية يطالبون بحصتهم من اللحم الطازج، أمسكوا بحجارة ضخمة، ورشقوها في اتجاه البحر، فسحقوا الرجال وكسروا صواري السفن الراسية، وافترسوا البحارة على متنها.

مارسياس (Marsyas): هو أحد أفراد حاشية ديونيسوس. كان يضرب في الغابات ويلاحق الحوريات. عندما عثر على مزمار أثينا الملعون، وقع في سحره ومضى يعزف عليه إلى أن حسب نفسه متفوّقًا على أبولون، لا بل إن غطرسته حملته على تحدّي هذا الإله في مباراة تتولّى الحكم فيها ربّات الفنون. قبل أبولون التحدّي بشرط أن يفعل الغالب ما يشاء بالمغلوب. ولمّا ربح أبولون التحدّي، أمر بسلخ جلد التاعس الحظ مارسياس وهو حيّ، فسال الدم من كل جسمه وتحوّل نهرًا غزيرًا عُرف باسم نهر مارسياس.

ميسِّنيا (Messénie): مدينة إغريقية قديمة تقع في مقاطعة ليديا عند سفح جبل سيبيل في آسيا الصغرى وهي اليوم مدينة مانيسا التركية.

ويتشول(الـ) (Huichol): قبيلة هندية تقطن إحدى مناطق المكسيك الجبليّة، وترتكز حياتها، كما يدلّ اسمها، على السحر الذي يتحكّم بجميع جوانب الأعمال الزراعيّة والاجتماعيّة والطبية. سيطر الإسبان على منطقتهم في عام 1722م.

ثبت المصطلحات

عربي - فرنسي

ابتكار / اختلاق / اختراع	Invention
ابتكاريّة / اختلاقيّة	Inventivité
إبطال الوهم / تبديد الوهم / نزع الوهم	Démystification
إتيمولوجيا (الـ)/ علم الاشتقاق اللفظي	Étymologie
احتمال	Contingence
اختفائيّة	Invisibilité
أدب تخيّلي	Littérature de fiction
أدبيّات / علم الواجبات الأدبيّة	Déontologie
استرفاع	Lévitation
استِعادي	Rétrospectif
استعارة	Métaphore
استكفائي	Autarcique
أسطورة	Mythe
أسفار موسى الخمسة	Pentateuque
أسْلَبة	Stylisation
أصيل / صادق / صحيح	Authentique
اطّلاع / استطلاع	Renseignement
إعلام / إخبار	Information

Virtualité	افتراضيّة
Pharmacopée	أقراباذين
Nymphe	إلهة الشعر / حوريّة
Conformisme	امتثاليّة
Croire	آمنَ / اعتقد / صدّق
Métamorphose	انمساخ / تحوّل
Actualiser	أوّنَ
Érudit	بحّاثة / منقب / متبحّر
Evhémérisme	بشريّة الآلهة / تجسيميّة
Rhétorique	بلاغة / فن الخطابة
Rhéteur	بليغ / خطيب
Interhistorique	بيْتاريخيّ
Bas-Empire	تاريخ (الـ) القديم
Historicité	تاريخيّة / تاريخانيّة
Réflexivité	تأمّليّة
Interprétation	تأويل / تفسير
Herméneutique	تأويليّة
Actualisation	تأوين
Toponymie	تجانس / تشاكل اسمي
Empirisme	تجريبيّة
Subatomique	تحْذَرّي
Altération	تحريف
Enquête	تحقيق / استقصاء

Fabulation	تخريف
Billevesée	ترّهة
Transcendantal	ترنسندنتالي
Dressage	ترويض
Synchronisme	تزامن
Convergence	تساتل
Configuration	تشكيل
Confusionnisme	تشوّشيّة
Didactisme	تعليميّة
Individuation	تفرْدُن
Panégyrique	تقريظ / تعظيم
Socialisation	تنشئة اجتماعيّة
Généalogie	جنيالوجيا / علم السلالات والأنساب
Insectivore	حشَري
Légendaire	حكائي
Fable	خرافة
Esotérique	خفائيّة
Imagination constituante	خيال مكوِّن
Cyclique	دوْريّ
Muse	ربّة الفنّ
Légende	رواية أسطوريّة / أسطورة
Mathématiser	ريَّضَ
Sémiologique	سيميائيّة

Sémiotique	سيميوتيّة
Exégète	شارح / مفسّر
A. D. N.	صبغيّات وراثيّة
Crédibilité	صدقيّة
Intrahistorique	ضِمْتاريخي
Énergétisme	طاقويّة
Énergétique	طاقيّ
Conjectural	ظني
Épiphanie	ظهور (الـ) الإلهي
Docte	عالم / علّامة
Prosopographie	علم وصف الأشخاص والأماكن
Eternel Retour	عودة (الـ) الأبديّة
Merveilleux	غرائبي
Hybris	غطرسة
Rédemption	فِداء
Clairière	فُرجة / فُسحة
Franque	فَرَنجيّة
Surhumain	فوْبَشَري
Surnaturel	فوْطبيعي
Vulgate	فولغاتا، [كتاب واسع الانتشار ومضمونه مقبول عامة]
Philologie	فيلولوجيا
Prélogique	قبْمنطقي

Mauvaise foi	قصد مُلتبس
Bonne foi	قصد سليم / نيّة حسنة
Formaliser	قعَّدَ
Centaure	قنطورُس
Enthymème	قياس إضماري
Syllogisme	قياس منطقي
Pythie	كاهنة دلفي
Chronologie	كرونولوجيا / تسلسل زمني
Ubiquité	كلية الحضور
Nectar	كوْثر
Imprévisibilité	لاتوقعيّة
Illocution	لاقوْل
Illocutoire	لاقوْلي
Langue de bois	لغة خشبيّة
Énigme	لغز
Verbal	لفظي
Transcendantal	متعالٍ / ترنسندنتالي
Locuteur	متكلم / مُرسِل
Allégorie	مَجاز
Autorité	مرجعيّة
Anthropocentrisme	مركزيّة إنسانيّة
Faussaire	مزوِّر
Vraisemblance	مشاكلَة الواقع

Source primaire	مصدر أولي
Source secondaire	مصدر ثانوي
Croyance	مُعتقَد/ اعتقاد
Connaissance diffuse	معرفة انتشاريّة
Normatif	معياري
Anonyme	مُغْفل
Déchiffreur	مفكّك الرموز
Analogie	مماثلة / قياس المماثلة / قياس الشبه
Invraisemblance	منافاة الواقع
Mythologie	ميثولوجيا
Démythologisation	نزع الطابع الأسطوري
Cosmogonie	نشوكوْنيّة
Infusoire	نقاعيّة
Léthargie	نُوام
Monisme	واحديّة
Positivisme	وضعيّة
Fonctionnalisme	وظيفيّة
Mythomanie	ولع بالأكاذيب
Fiction	وهم تخيّلي
Superstition	وهم خرافي

ثبت المصطلحات

فرنسي - عربي

A. D. N.	صبغيّات وراثيّة
Actualisation	تأوين
Actualiser	أوّنَ
Allégorie	مَجاز
Altération	تحريف
Analogie	مماثلة / قياس المماثلة / قياس الشبه
Anonyme	مُغْفل
Anthropocentrisme	مركزيّة إنسانيّة
Autarcique	استكفائي
Authentique	أصيل / صادق / صحيح
Autorité	مرجعيّة
Bas-Empire	تاريخ (ال) القديم
Billevesée	ترّهة
Bonne foi	قصد سليم / نيّة حسنة
Centaure	قنطورُس
Chronologie	كرونولوجيا / تسلسل زمني
Clairière	فُرجة / فُسحة

Configuration	تشكيل
Conformisme	امتثاليّة
Confusionnisme	تشوّشيّة
Conjectural	ظني
Connaissance diffuse	معرفة انتشاريّة
Contingence	احتمال
Convergence	تساتل
Cosmogonie	نشوكوْنيّة
Crédibilité	صدقيّة
Croire	آمنَ / اعتقد / صدّق
Croyance	مُعتقَد/ اعتقاد
Cyclique	دوْريّ
Déchiffreur	مفكّك الرموز
Démystification	إبطال الوهم / تبديد الوهم / نزع الوهم
Démythologisation	نزع الطابع الأسطوري
Déontologie	أدبيّات / علم الواجبات الأدبيّة
Didactisme	تعليميّة
Docte	عالم / علاّمة
Dressage	ترويض
Empirisme	تجريبيّة
Énergétique	طاقي
Énergétisme	طاقويّة
Énigme	لغز

Enquête	تحقيق / استقصاء
Enthymème	قياس إضماري
Épiphanie	ظهور (الـ) الإلهي
Érudit	بحّاثة / منقب / متبحّر
Esotérique	خفائيّة
Eternel Retour	عودة (الـ) الأبديّة
Étymologie	إتيمولوجيا (ال)/ علم الاشتقاق اللفظي
Evhémérisme	بشريّة الآلهة / تجسيميّة
Exégète	شارح / مفسّر
Fable	خرافة
Fabulation	تخريف
Faussaire	مزوِّر
Fiction	وهم تخيّلي
Fonctionnalisme	وظيفيّة
Formaliser	قعَّد
Franque	فَرَنجيّة
Généalogie	جنيالوجيا / علم السلالات والأنساب
Herméneutique	تأويليّة
Historicité	تاريخيّة / تاريخانيّة
Hybris	غطرسة
Illocution	لاقوْل
Illocutoire	لاقوْلي
Imagination constituante	خيال مكوِّن

Imprévisibilité	لاتوقعيّة
Individuation	تفرْدُن
Information	إعلام / إخبار
Infusoire	نقاعيّة
Insectivore	حشَري
Interhistorique	بيْتاريخي
Interprétation	تفسير / تأويل
Intrahistorique	ضِمْتاريخي
Invention	ابتكار / اختلاق / اختراع
Inventivité	ابتكاريّة / اختلاقيّة
Invisibilité	اختفائيّة
Invraisemblance	منافاة الواقع
Langue de bois	لغة خشبيّة
Légendaire	حكائي
Légende	رواية أسطوريّة / أسطورة
Léthargie	نُوام
Lévitation	استرفاع
Littérature de fiction	أدب تخيّلي
Locuteur	متكلم / مُرسِل
Mathématiser	ريَّضَ
Mauvaise foi	قصد مُلتبس
Merveilleux	غرائبي
Métamorphose	انمساخ / تحوّل

Métaphore	استعارة
Monisme	واحديّة
Muse	ربّة الفن
Mythe	أسطورة
Mythologie	ميثولوجيا
Mythomanie	ولع بالأكاذيب
Nectar	كوْثر
Normatif	معياري
Nymphe	إلهة الشعر / حوريّة
Panégyrique	تقريظ / تعظيم
Pentateuque	أسفار موسى الخمسة
Pharmacopée	أقراباذين
Philologie	فيلولوجيا
Positivisme	وضعيّة
Prélogique	قبْمنطقي
Prosopographie	علم وصف الأشخاص والأماكن
Pythie	كاهنة دلفي
Rédemption	فِداء
Réflexivité	تأمّلية
Renseignement	اطّلاع / استطلاع
Rétrospectif	استِعادي
Rhéteur	بليغ / خطيب
Rhétorique	بلاغة / فن الخطابة

Sémiologique	سيميائيّة
Sémiotique	سيميوتيّة
Socialisation	تنشئة اجتماعيّة
Source primaire	مصدر أولي
Source secondaire	مصدر ثانوي
Stylisation	أسْلَبة
Subatomique	تحْذَرّي
Superstition	وهم خرافي
Surhumain	فوْبَشَري
Surnaturel	فوْطبيعي
Syllogisme	قياس منطقي / قياس برهاني
Synchronisme	تزامن
Toponymie	تجانس / تشاكل اسمي
Transcendantal	متعالٍ / ترنسندنتالي
Ubiquité	كلية الحضور
Verbal	لفظي
Virtualité	افتراضيّة
Vraisemblance	مشاكلَة الواقع
Vulgate	فولغاتا، [كتاب واسع الانتشار ومضمونه مقبول عامة]

مراجع منتخبة*

الكتب:

Aubenque, Pierre. *Le Problème de l'Être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

Bergson, Henri. *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1932.

Bréhier, Emile. *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

Buffière, Félix. *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

Decharme, Paul. *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines à Plutarque*. Paris: [n. pb.], 1905.

Deleuze, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

Detienne, Marcel. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspero, 1967.

Forsdyke, Edgar John. *Greece before Homer: Ancient Chronology and Mythology*. New York: Norton Books, 1957.

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

(*) مراجع اعتمدها المؤلف. وللاطلاع على غيرها، انظر الهوامش.

_______. *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971.

Fränkel, Hermann. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. Munich: Beck, 1962.

_______. *Elementi plautini in Plauto*. Florence: La Nuova Italia, 1960.

_______. *Ovid, ein Dichter zwischen zwei Welten*. Darmstadt: Wiss. Buchg, 1974.

_______. *Wege und Formen frühgriech Denkens*. 2éme éd. Munich: Beck, 1960.

Granger, Gilles Gaston. *La Théorie aristotélicienne de la science*. 2éme ed. Paris: Armand Colin, 1976.

Habermas, Jürgen. *Connaissance et Intérêt*. Paris: Gallimard, 1974.

_______. *Raison et Légitimité*. Paris: Payot, 1978.

Hadot, Pierre. *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études Augustiniennes, 1968. (2 vols.)

Hartog, François. *Le Miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard, 1981.

Huppert, George. *L'Idée de l'histoire parfaite*. Paris: Flammarion, 1973. (Nouvelle bibliotheque scientifique)

Jacoby, Felix. *Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens*. Oxford: Oxford University Press, 1949.

Janicaud, Dominique. *A Nouveau la philosophie*. Paris: Editions Albin Michel, 1991. (Bibliothèque du Collège international de philosophie)

Jeager, Werner Wilhelm. *Paideia*. Paris: Gallimard, 1964.

Kiechle, Franz. *Messenische studien.* Kallmünz: Lassleben, 1959.

Knights, Lionel Charles. *Explorations*. Londres: [n. pb.], 1946.

Köhler, Erich. *L'Aventure chevaleresque:* Idéal et réalité dans le monde courtois. Paris: Gallimard, 1971.

Kroll, Wilhelm. *Studien zum verständnis des römischen Literatur*. Stuttgart: Metzler, 1924.

Kroymann, Jürgen. *Pausanias und Rhianos: Quellenuntersuchungen zum IV. Buch der Reisebeschreibung des Pausanias*. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1943.

Latte, Kurt et Al. *Histoire et Historiens de l'Antiquité: Sept Exposés Et Discussions*. Paris: Vandeuvres, 1956.

Le Bras, Gabriel. *Études de sociolgie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

Le Clerc, Joseph Victor. *Des Journeaux chez les Romains: Recherches précédées d'un mémoire sur les annales des pontifes, et suivies de fragments des journaux de l'ancienne Rome*. Paris: [n. pb.], 1838.

Leroy, Olivier. *La Raison primitive: Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*. Paris: Geuthner, 1927.

Lesky, Albin. *Geschichte des griech: Literatur*. Berne et Munich: Francke, 1963.

Mâle, Emile. *L'Art religieux de la fin du XVI^e siècle*. Paris: Armand Colin, 1948 et 1951.

_______. *L'Art religieux du XIII^éme siècle en France*. Paris: Armand Colin, 1948.

Meyer, Ernst. *Pausanias, Beschreibung Griechenlands*. 2^éme éd. Munich et Zurich: Artemis Verlag, 1967.

Momigliano, Arnaldo. *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Oxford: Blackwell, 1977.

_______. *Studies in Historiography*. London: Weidenfeld et Nicholson, 1966.

Müller, Klaus E. *Geschichte der antiken Ethnographie*. Weisbaden: Steiner, 1980.

Nestle, Wilhelm. *Vom mythos zum Logos; Die Selbstenfaltung Des Griechischen Denkens Von Homer Bis Auf Die Sophistik Und Sokrates; Xweite Auflage*. Stuttgart: Metzler, 1940.

Nilson, Martin P. *Geschichte der griechischen Religion. I. Die Religion griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*. 2ème éd. Munich: C. H. Beck, 1955.

Nock, Arthur Darby. *Essays on Religion and the Ancient World*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Norden, Eduard. *Agnostos Theos: Untersuchungen Zur Formengeschichte Religioser Rede*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1956.

Peter, H. *Wahrheit und Kunst: Geschichtschreigung und Plagiat im klass: Altertum*. 1911 and 1965.

Pépin, Jean. *Mythe et Allégorie*. Paris: Les Belles Lettres, 1958.

Pezron, Yves-Paul. *L'antiquité des tems rétablie et défenduë contre les Juifs et les nouveaux chronologistes*. Paris: La Veuve d'Edme Martin, 1687.

Piaget, Jean. *La Formation du symbole chez l'enfant*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1939.

Pritchard, Evans. *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, coll. «Petite Bibliothèque Payot» (Paris: Payot, 1965)

Puech, Aimé. *Histoire de la littérature grecque chrétienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

Radermacher, Ludwig. *Mythos und Sage bei den Griechen*. 2nd ed. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaf, 1938, réimp. 1962.

Renan, Ernest et Henriette Psichari. *Oeuvres complètes*. Paris: Calmann-Lévy, 1947.

Rostagni, Augusto. *Pœti alessandrini*. nouvelle edition. Rome: Bretschneider, 1972.

Santayana, George. *The Life of Reason: vol. III: Reason in Religion*. New York: Dover Publication, 1905.

Untersteiner, Mario. *La Fisiologia del mito*. 2éme éd. Florence: La Nuova Italia, 1972.

Van Gennep, Arnold. *Religions, Mœurs et Légendes: Essais d'ethnographie et de linguistique*. Paris: Société du Mercure de France, 1911.

Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et Pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero, 1965.

_______. *Les Origines de la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaire de France, 1962.

_______. *Religions, Histoires, Raisons*. Paris: Payot, 1979.

Veyne, Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Seuil, 1979. (Points Histoire)

الدوريات:

Bœr, W. Den. «Theseus, the Growth of a Myth in History.» *Greece and Rome*: 2nd Serie, 16, no. 1, 1969.

Bowie, Ewen L. «Greeks and Their Past in the Second Sophistic.» *Past and Present*: vol. XLVI, 1970.

Cardauns, Burkhart. «Juden und Spartaner.» *Hermes*: vol. XCV, 1967.

Demangel, R. «La Question de la bonne foi dans la devotion antique.» *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*: vol. II, 1949.

Finley, Moses I. «Myth, Memory, and History.» *History and Theory*: no. 4, 1965.

Journal of Roman Studies: vol. LX, 1970.

Hadot, Pierre. «Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité.» *Studia phiosophica*: vol. XXXIX, 1980.

Millar, Fergus . «P. Herennius Dexippus: The Greek World and the Third Century Invasions.» *Journal of Roman Studies*: vol. 59, 1969.

Passeron, Jean-Claude. «Les Yeux et les Oreilles.» *L'Œil à la page* (Paris): novembre 1979.

Robert, Jeanne et Louis Robert. «Bulletin épigraphique.» *Revue des études grecques*: vol. LXXVIII, no. 499, 1965.

Roussel, Pierre. «Un miracle de Zeus Panamaros.» *Bulletin de correspondance hellénique*: vol. LV, 1931.

Thébert, Yvon. «L'Image du Barbare à Athènes.» *Diogène*: no. 112, 1980.

الفهـرس

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

ـ ح ـ

ـ خ ـ

هذا الكتاب

هل اعتقد الإغريق «حقًّا»
بأساطيرهم؟ وإذا كان ذلك،
فكيف أمكن لشعب الفلاسفة
وعلماء الرياضيات أو لِـ «أولاد
العقل» أن يكون لهم هذا الاعتقاد؟
ما طبيعة الأساطير، وكيف اعتقدوا
بها ولماذا ؟ كيف كانت تُصاغ
وكيف كان تلقّيها؟ ما الخصائص
التي كانت تجعل منها «حقائق»
في أذهان الناس؟ ما العلاقة التي
كان يوجدها مخيال السّرد
مع الواقع التاريخي؟
عن أسئلة كهذه يجيب بول فايْن،
بدقّةِ العارفِ بتاريخ الإغريق
وثقافتهم. وهو إذْ يجيب عنها،
إنّما يجيب عن أسئلة مماثلة لها
تطرحها أساطير شعوب
وثقافات أخرى، ويفسح المجال
للتفكّر في أساطير عصرنا
التي تحتاج، هي الأخرى،
إلى «التطهير بالعقل».